

مَقَالَاتُ الإِمَامِ المَجْدِدِ
عَبْدِ المَطْعَانِ الصَّعِيدِيِّ
رَحِمَهُ اللهُ

فِي مَجَلَاتِ الرِّسَالَةِ وَرِسَالَةِ الإِسْلَامِ وَالمُنَارِ
المَجْمُوعَةَ الأُولَى

جَمَعَهَا وَرَتَّبَهَا وَضَبَطَ نَصِّهَا
خَادِمُ العِلْمِ وَالعِلْمَاءِ
صَالِحُ سَهَيْكٍ عَلِيِّ هُوْدَةَ

إهداء
إلى روح الإمام الرباني.....
المجدد.....
البلاغي، النحوي، المنطوق، الفقيه، المؤرخ، الناقد
الرجل الذي سبق عصره....
المجاهد في سبيل الإصلاح كما كان لجلو له تسمية نفسه.....
عبد المتعال الصعدي....

شغلتك يا زمان بلك رأيي		جديد في أصالته فخير
يرى للجاهل الرجعي كفراً		وإيماناً لدى الحر البصير
زهدت به مناصب ساعيات		وصنعت النفس عن ملوئ حفير
ولم أنقض أناصر كل عهد		أساؤها احتيالاً من كبير

عبد المتعال الصعدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن
والاه، أما بعد:

فهذه مجموع مقالات فوّاحة الأزاهير، ريانة الأفانين، متنوعة المواضيع،
للإمام المجدد، البلاغي الضليع، النحوي النحرير، الفقيه الأفيق، المؤرخ
الخرّيت، عبد المتعال الصعيدي نور الله ضريحه.

وما هذا الكتاب بتوفيق الله إلا خطوة في طريق التعريف بجهود هذا
الإمام، بعد عقود من التجاهل المتعمد، والإسقاط المرصود، اللذان توأصى
بهما من شرقت بتلكم الآراء غلصمته، وضأقت عن تقبل الخلاف نحيزته.
وقد آثرت أن يكون نشر هذا المجهود مجاناً متاحاً لكل من رغب به، وفاءً
لهذه القامة العلمية بدين مستحق، وفضل غير منكور.

وقد ضمّ هذا السفر بين دفتيه جميع ما حوّته الشبكة العنكبوتية من مقالات
مزبورة في مجالات الرسالة ورسالة الإسلام والمنار، وبذلت غاية المجهود في
تصحيحها وترتيبها وفهرستها، لتخرج في حلة قشبية تسر الناظرين، وتفيد
الطالبين.

وقد تحايدت عن تلك المقالات التي جعلها الشيخ جزءاً من بعض كتبه،
كالقضايا الكبرى في الإسلام، وغيره.

وفي النية -إن يسّر الله- خدمة سائر تراث هذا العلامة المظلوم، من
مقالات أخنى عليها الدهر في بطون الدوريات المنثرة، ومخطوطات نسجت
عليها عناكب الإهمال، ومطبوعات تفرقت في دور الكتيبين أيدي سبأ، حتى
غدت عن طوق طالبيها بمعزل، بل بأقصى منزل.

ولم أتدخل في النص إلا عند الغاية القصوى، من تقويم جملة بزيادة بين
معوقين []، أو إشارة إلى وهم في حاشية، مع الإشارة إلى كون تلك الحاشية
من رقم العبد الضعيف، وما توفيقني إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب.

الفقير الى عفو مولاه، خادم العلم والعلماء

صالح سهيل حمودة

ترجمة مختصرة للعلامة الصعيدي:

-وُلد عبد المتعال عبد الوهاب أحمد الصعيدي في ٧/٣/١٨٩٤ في قرية كفر النجباء، بمحافظة الدقهلية، ويرجع أصله الى قرية التيتلية في الصعيد المصري.

-مات أبوه شاباً لما يناهز الثلاثين بعد ولادته بشهر، فنشأ يتيماً في كنف أمه التي كفلته وشجعتة على طلب العلم وترك الزراعة.

-التحق وهو في التاسعة من عمره بكتّاب جديد في القرية انتهج الأساليب الحديثة في التدريس، أنشأه شاب ناهض هو المرسي عمارة، فكان هو أول من زرع فيه حب التجديد ومخالفة الأساليب القديمة.

-حفظ في ذلك الكتّاب القرآن الكريم في ثلاث سنوات، وأتقن الخط العربي، ثم انتقل إلى إحدى المدارس الأولية، فأظهر نبوغاً في الحساب وقواعد اللغة.

-درس المرحلة الثانوية في الجامع الأحمدى بطنطا، حيث تأثر فيها بشيخه محمد الشافعي الطواهري، الذي درس عليه المنطق وغيره من علوم الشريعة.

-بعد سنة تقدم إلى امتحان الشهادة الأولية، فنالها بجدارة بالرغم من حداثة سنه، واستغراق أقرانه أربع سنوات للحصول عليها.

-في سنة ١٩١٨ حصل على الشهادة العالمية على النظام الحديث من الأزهر، وعُين مدرساً في الجامع الأحمدى.

-في سنة ١٩٢٤ كانت محنته الأولى، حيث كتب (نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر) ينتقد فيه أسلوب الحواشي والتقارير والمعاظلات اللفظية في التدريس، فثار عليه أقرانه، وقدّموا عريضة الى شيخ معهد طنطا، وتم التحقيق معه، وتقرر خصم خمسة عشر يوماً من راتبه.

-في سنة ١٩٣٢ نُقل للتدريس في كلية اللغة العربية بالأزهر.

-في سنة ١٩٣٧ كانت محنته الثانية، حيث كتب مقالات في جريدة السياسة الأسبوعية يدعو فيها إلى تطوير فقه الحدود، فأثهم بالدعوة الى هدم الحدود، وشُكلت لجنة للتحقيق معه انتهت الى حرمان الشيخ من الترقية لمدة خمس سنوات، ونقله الى القسم العام بطنطا.

- في سنة ١٩٥١ عاد الصعيدي إلى التدريس بكلية اللغة العربية بعد أن كتب اعترافاً بتراجعه عن رأيه في الحدود.
- نشر الشيخ في مسيرته الجَمّ الغفير من المقالات المتعددة في دوريات سيّارة مرموقة، كالرسالة والبلاغ الأسبوعي والاختبار ولواء الاسلام، حيث حاور فيها كبار الأدباء والعلماء، وخاض معهم سجالات علمية.
- ألف الشيخ ما يقارب الثمانين كتاباً في اللغة والمنطق والفقه والتاريخ، هذه أسماؤها:

- ١- الحرية الدينية في الاسلام.
- ٢- تجديد علم المنطق، وهو تهذيب لشرح الخبيصي على تهذيب السعد.
- ٣- المجددون في الاسلام.
- ٤- بغية الايضاح لتلخيص المفتاح، وهو تعليقات على كتاب السكاكي.
- ٥- البلاغة العالية في علم المعاني.
- ٦- السياسة الإسلامية في عهد النبوة.
- ٧- السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين.
- ٨- الميراث في الشريعة الإسلامية.
- ٩- مختصر السعد التفتازاني، تعليق.
- ١٠- النحو الجديد.
- ١١- قضايا المرأة.
- ١٢- مذكراته الشخصية بعنوان (حياة مجاهد في الاصلاح).
- ١٣- من أين نبدأ، وهو رد على كتاب خالد محمد خالد (من هنا نبدأ).
- ١٤- القضايا الكبرى في الاسلام.
- ١٥- القرآن والحكم الاستعماري.
- ١٦- لماذا أنا مسلم؟
- ١٧- شباب قريش في العهد السري للاسلام.
- ١٨- الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني
- ١٩- أبو العتاهية شاعرنا العالمي
- ٢٠- زعامة الشعر الجاهلي بين عدي بن زيد وامرئ القيس

- ٢١- نقد نظام التعليم الحديث في الأزهر
٢٢- العلم والعلماء في نظام التعليم
٢٣- تاريخ الاصلاح في الازهر.
٢٤- في ميدان الاجتهاد.
٢٥- الوسيط في تاريخ الفلسفة الاسلامية
٢٦- النظم الفني في القرآن.
٢٧- تاريخ الجماعة الأولى للشبان المسلمين.
٢٨- التوجيه الأدبي للعبادات في الاسلام.
٢٩- اجتهاد جديد في آية (وعلى الذين يطيقونه)
٣٠- أضواء على فلسفة ابن خلدون (مخطوط)
٣١- الثورة الادبية لقدامى المولدين (مخطوط)
٣٢- مع الازهري التقدمي (مخطوط)
٣٣- الشكل المصري للخط العربي (مخطوط)
٣٤- الرسالة العروضية (مخطوط)
٣٥- القرآن الكريم والرد على المبشرين
٣٦- ثقافات إسلامية
٣٧- تاريخ العرب في الجاهلية و صدر الاسلام
٣٨- النهضة الأدبية قبل الإسلام
٣٩- الفهارس القرآنية (مخطوط)
٤٠- تاريخ بعض الأجناس (مخطوط)
٤١- الحدود في الاسلام (مخطوط)
٤٢- رسالة في التصورات (مخطوط)
٤٣- الاقوال الحسان في حسن نظم القرآن
٤٤- سر الفصاحة لابن خفاجة، تحقيق
٤٥- اسرار التمثيل بين الطريقة الادبية والتقريرية
٤٦- مع زعيم الأدب في القرن العشرين
٤٧- دراسات إسلامية

- ٤٨- نقد كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي)
- ٤٩- توجيهات وتحقيقات في عشرين حديثاً نبويًا
- ٥٠- دواوين الشعراء الجاهليين الستة
- ٥١- شرح المعلقات
- ٥٢- حكماء اليونان السبعة
- ٥٣- الفن القصصي في القرآن
- ٥٤- حرية الفكر في الإسلام
- ٥٥- ديوان مجنون بني عامر، تحقيق وشرح
- ٥٦- شرح الجرجاني على السراجية في المواريث، ترتيب وتعليق.
- ٥٧- بسط سامع المسامر في اخبار مجنون بني عامر لابن طولون، تحقيق وتعليق.
- ٥٨- دراسة كتاب في البلاغة، وهو رد على تحقيق عبد المنعم خفاجي على الايضاح، وقد أثار في حينه معركة ادبية!
- ٥٩- زبدة العقائد النسفية.
- ٦٠- القرآن والرد على المبشرين
- ٦١- تعليقات على مختصر المنتهى في الاصول (مخطوط)
- ٦٢- المنطق المنظم في شرح الملوي على السلم
- ٦٣- الفقه المصور في احكام العبادات
- ٦٤- روائع النظم والنثر
- ٦٥- الأزهر وكتاب دراسات قرآنية
- ٦٦- دائرة المعارف الخاصة
- ٦٧- دروس النحو لطلاب السنة الأولى
- ٦٨- بغية السالك على أوضح المسالك، وهو تعليقات على شرح ابن هشام على الألفية.
- ٦٩- دراسات قرآنية
- ٧٠- الاصلاح الاسلامي في ادب صدر الاسلام
- ٧١- في ميدان التجديد (مخطوط)

٧٢- ايضاح المنطق القديم في متن التهذيب

٧٣- توجيهات نبوية

٧٤- دراسات دينية وادبية

٧٥- الرجعية الادبية في العصر المرواني

٧٦- شذرات على شرح شذور الذهب

٧٧- مشروع المجلة الأزهرية

٧٨- المصحف المبوب والمفسر

٧٩- المصحف ومراجعات آياته

٨٠- مفاتيح كنوز القرآن

٨١- المقرر من تاريخ ادب اللغة لطلاب السنة الرابعة

٨٢- الميراث في الاسلام والرد على الفيلسوف بينام

٨٣- تعليقات على تفسير النسفي (مخطوط)

-أما صفات الشيخ الخَلْقِيَّة والحُلُقِيَّة فقد وصفه الأستاذ محمود الخفيف بقوله: الصعيدي أديب مجتهد، واسع الاطلاع، يعجبك منه إذا حدثته دماثة خلقه، ورقة طبعه، وسرعة بديهته.

وقال الدكتور زكي المحاسني: كان طوالاً، عريض المنكبين، متسق الوجه، لو أن للمعرفة أشعة لحسبتها تتلأأ في عينيه، خافقاً بعمامة وجبة يلتف عنقها فوق جلاباب نقي وسابغ.

-في سنة ١٩٥٩ وصل الشيخ إلى سن التقاعد، فترك الأزهر، وتفرغ لمشاريعه العلمية وأسرته.

-في ١٣/٥/١٩٦٦ أسلم الروح لبارئها، وانقضى عمره بعد جهاد طويل في سبيل الإصلاح، رحمه الله وجعل جنة الفردوس مثواه.

قرآنیات

الحكم الأجنبي في القرآن

إن هذا القرآن الكريم لكما قال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه: لا تفنى عجائبه، ولا تنفذ غرائبه، فكلما قلبنا النظر في القرآن وجدنا فيه إشارات عجيبة إلى حقائق جديدة من العلوم على اختلاف أنواعها، ومن ذلك مسألة الحكم الأجنبي، وهو المعروف الآن باسم الاستعمار، وقد أدرك الناس الآن أنه في الدنيا أصل البلاء، وأنه أكبر أسباب الفساد، لأنه هو الذي يثير الطمع في الدول الكبيرة، فيدفعها إلى التحارب في سبيل الاستيلاء على الدول الصغيرة، وتقوم بذلك الحروب المتواصلة في العالم، فلا تنتهي إلا لتقوم حرب أخرى في سبيل ذلك الاستعمار الآثم، وكلما قامت حرب كان لها أثرها في إفناء العباد وتخريب البلاد، فتكثر البلايا في الناس، وتنتشر الشرور بينهم، وتقل الأرزاق، ويعظم الغلاء، وتظهر المجاعات، وكل هذا بسبب شغف تلك الدول الكبيرة بذلك الاستعمار الآثم.

فإذا وقعت دولة صغيرة فريسة لدولة كبيرة فإنها تعمل على إضعافها وإذلالها، وتسعى في نشر أسباب الفساد بينها، وتعمل على التفريق بين أبنائها، ليستقر لها حكمهم، ولا يوجد بينهم من يقوى على مناوأتها، ويسعى لتخليص بلاده من حكمها، هذه هي قاعدة تلك الاستعمار الآثم (فرق تسد).

وقد سبق القرآن الكريم إلى ما أدركه الناس الآن من الحكم على ذلك الاستعمار الآثم، فقال تعالى في الآية - ٣٤ - من سورة النمل على لسان ملكة سبأ فيما كان بينها وبين سليمان بن داود (عليهما السلام): " إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون " فالمراد بالملوك الأجانب الذين يطمعون في توسيع ممالكهم بضم بلاد أخرى إليها من غير جنسها، ويعملون على الاستيلاء عليها بالقوة، لتدخل في حكمهم كرها لا طوعا، ويكون أهلها لهم عبيدا، وقد حكم القرآن الكريم على لسان تلك الملكة بأن أولئك الملوك المستعمرين إذا دخلوا قرية أفسدوها، وجعلوا أعزة أهلها أذلة، ثم قال: " وكذلك يفعلون " أي كما قالت هي يفعلون، فيكون من قوله تعالى تصديقا لها، وقيل إنه من قولها أيضا، وهو تأكيد لما قالت قبله، وهي

تقصد بذلك تحذيرهم من سليمان (عليه السلام)، وإخبارهم بأنه إذا دخل بلادهم أهان أشرافها وكبراءها ليستقيم له الأمر.

والمهم بعد هذا أن نعرف أمر سليمان (عليه السلام) فيما كان بينه وبين ملكة سبأ، فهل كان أمره مثل أمر أولئك الملوك؟ يقصد الاستيلاء على ملكها ليهين أشرافها وكبراءها حتى يستقيم له الأمر، ويستأثر بأموالهم وخيرات بلادهم، أو كان له غاية أخرى تليق بمثله من الأنبياء، لأنهم لا يصح أن يكونوا مثل أولئك الملوك في قصد الاستيلاء على البلاد للاستئثار بأموالها وخيراتها دون أهلها؟

فإذا أردنا معرفة هذا وجب أن ندرس قصة سليمان (عليه السلام) مع هذه الملكة من أولها إلى آخرها، لنعرف كيف ابتدأ أمره معها؟ وكيف وصل معها إلى نهايته؟ وبهذا تتبين حقيقة مقصده منها ومن قومها، وهل كان له منهم مقصد ديني يليق بمثله من الأنبياء، أو كان له مقصد سياسي مثل أولئك الملوك الطامعين في توسيع الملك؟

إن قصة سليمان (عليه السلام) مع ملكة سبأ تبتدئ حين تفقد سليمان الطير فلم يجد الهدهد بينها، فسأل عنه وتوعده إلا أن يخبره بسبب صحيح لتغيبه، كما قال تعالى في الايتين - ٢٠، ٢١ - من سورة النمل: " وتفقد الطير فقال مالى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين، لأعذبه عذاباً شديداً أو لأذبحه أو ليأتيني بسلطان مبين " .

ولم يلبث الهدهد أن حضر بعد قليل من سؤال سليمان (عليه السلام) عنه، فسأله سليمان: ما الذي أبطأك عني؟ فقال الهدهد ما أخبر الله عنه بقوله في الآيات ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦ - من سورة النمل: " فمكثَ عيرَ بعيدٍ فقالَ أحطتُ بما لم تحط به وجئتكَ من سبأ بنبأ يقين، إني وجدتُ امرأةً تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرشٌ عظيمٌ، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون، ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السماوات والارض ويعلم ما تخفون وما تعلنون، الله لا إله إلا هو ربُّ العرشِ العظيم " .

وهذه الملكة هي بلقيس بنت شراحيل من ملوك سبأ، وكانت عاصمتهم مدينة مأرب، وقد طمعت في الملك بعد موت أبيها وطلبت من قومها أن يبايعوها، فأطاعها قوم منهم وأبى آخرون وملكوا عليهم رجلاً يقال إنه ابن أخي الملك، وكان خبيثاً سيء السيرة في أهل مملكته، وقد أرادوا خلعه فلم يقدروا عليه، فلما رأت بلقيس ذلك أرادت أن تأخذه بالحيلة، فعرضت نفسها عليه ليتزوجها، فأجابها إلى ما أرادت من الزواج، فلما دخلت به سقته الخمر حتى سكر، ثم قتلتته وحزّت رأسه وانصرفت إلى منزلها، وأراحت بهذا قومها منه، فاختروها ملكة عليهم.

فلما أخبر الهدهد سليمان (عليه السلام) بذلك أجابه بما جاء في الآية - ٢٧ - من سورة النمل: " قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين " ثم كتب كتاباً إلى تلك الملكة (من عبد الله سليمان بن داود إلى بلقيس ملكة سبأ، بسم الله الرحمن الرحيم، السلام على من اتبع الهدى، أما بعد، ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين) ثم ختم الكتاب بخاتمه، وأمر الهدهد أن يذهب به إليها، كما قال تعالى في الآية - ٢٨ - من سورة النمل: " اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون " .

فذهب الهدهد بالكتاب وألقاه إلى بلقيس، فلما قرأته جمعت أهل مشورتها من أقبال مملكتها، فلما جاءوا وأخذوا مجالسهم أخبرتهم بما جاء في الآيات - ٢٩، ٣٠، ٣١ - من سورة النمل: " قالت يا أيها الملأ إني ألقي اليّ كتابٌ كريمٌ، إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا على وأتوني مسلمين " .

وبهذا الكتاب يتدئ أمر سليمان (عليه السلام) مع بلقيس ملكة سبأ، وهو كما قالت بلقيس كتاب كريم يليق بمثل سليمان من رسل الله (عليهم السلام)، لأنه لم يسلك فيه مسلك أولئك الملوك الطامعين في بلاد غيرهم للاستئثار بخيراتها دونهم، فلم يجئ بأسلوبهم من التهديد والوعيد، والتباهي بالقوة والسلطان، ليخوفوا البلاد التي يطمعون فيها، ويجعلوها تخضع إليهم في مسكنة ومذلة، وإنما طلب منهم ألا يعلوا عليه، بأن يردّوا على كتابه، فإنّ ترك الإجابة من التكبر والعلو، وشتان بين أولئك الملوك الذين يطلبون

التكبر والعلو على غيرهم، وبين سليمان الذي لا يطلب من غيره إلا أن يترك العلو عليه، لأن العلو من شأن الله وحده، وإنما كان أولئك الملوك يطلبون العلو على غيرهم، لأنهم كانوا يدعون الألوهية وأن غيرهم عبيد لهم، ثم طلب منهم أن يأتوه مسلمين، أي طائعين مؤمنين بالله تعالى، ولما سيأتي أيضاً في هذه القصة، مما يوضح مقصد سليمان من أولئك القوم، وأنه لم يكن ينبغي في ذلك توسيع ملك مثل أولئك الملوك الطامعين، وإنما هي دعوة إلى دين الله تعالى، وإنما هو غرض ديني لا سياسي، يقصد إليه سليمان في سلم لا حرب، لأن السلم هو طريق الإيمان بالله تعالى.

ولكن أولئك الملأ الذين دعتهم بلقيس لاستشارتهم لم يفهموا قصد سليمان من السلم، فأخبروها حين أخبرتهم بذلك وطلبت رأيهم فيه بأنهم أولو قوة في الجسم على القتال، وأولو بأس شديد عند الحرب، كما قال تعالى في الايتين - ٣٢، ٣٣ - من سورة النمل: " قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً أمراً حتى تشهدون، قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين " وهذا تعريض منهم بالقتال إن أمرتهم به، مما يدل على أنهم لم يفهموا كتاب سليمان على حقيقته.

فأجابتهم بلقيس عن تعريضهم للقتال، وأخبرتهم بما يؤول إليه أمره من الشر، وهذا بما حكاه الله تعالى عنها في الآية - ٣٤ - من سورة النمل: " إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون " تعني أنهم إذا دخلوا عنوة أفسدوها بالحرب واستعبدوا أهلها بعد انتصارهم عليهم .

فآثرت بلقيس السلم بذلك على الحرب، ثم أرادت أن تختبر أمر سليمان (عليه السلام)، فأحضرت له هدية ترسلها إليه لتصانعه بها على ملكها، وتختبره أملك هو أم نبي؟ فإن كان ملكاً قبل الهدية وترك لها ملكه، وإن كان نبياً لم يقبل الهدية، ولم يرضه منها إلا أن تتبعه في دينه، وذلك قولها في الآية - ٣٥ - من سورة النمل: " وإني مرسله اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون " وقد أرسلت الهدية إلى سليمان مع رسل من قومها على رأسهم المنذر بن عمرو، وكانت هدية عظيمة نوّه المفسرون بها، وذكروا ما ذكروا في وصفها.

ثم سار المنذر بن عمرو بالهدية من اليمن إلى فلسطين، فلما جاء سليمان بها ردها عليه، كما قال تعالى في الآية - ٣٥ - من سورة النمل: " فلما جاء سليمان قال أتمدوننِ بمال فما آتاني الله خيرا مما آتاكم بل أنتم بهديتكم تفرحون " يعني ما آتاه الله من الدين والنبوة والحكمة، وأنه لا يفرح بما آتاهم من الدنيا كما يفرحون، لأنهم أهل مفاخرة ومكاثرة بالدنيا، فيفرحون بإهداء بعضهم لبعض، وأما هو فلا يفرح بالدنيا، وليست الدنيا من حاجته عندهم، وإنما حاجته الدين الذي يدعوهم إليه.

ثم أراد سليمان (عليه السلام) أن يُظهر للمنذر بن عمرو ما عنده من القوة لئلا يطمعوا في حربه بعد رد هديتهم اليهم، وأمره أن يرجع اليهم فيخبرهم بها، كما قال تعالى في الآية - ٣٧ - من سورة النمل: " ارجع اليهم فلنأتينهم بجنودٍ لا قبيل بها ولنخرجنهم منها أذلة وهم صاغرون " يعني إن أرادوا حربه.

فلما رجع المنذر اليها بلغها ما قال سليمان (عليه السلام)، فقالت: والله لقد عرفت ما هذا بملك، وما لنا به من طاقة. ثم كتبت إليه: إني قادمة عليك بملوك قومي، حتى أنظر ما أمرك؟ وما الذي تدعو إليه من دينك؟ ثم سارت إلى سليمان فرأت من عظيم ما أعطاه الله تعالى ما رأت، وشاهدت من الآيات الإلهية ما شاهدت، فتركت دينها إلى دينه، وآمنت بالله تعالى، وسجدت له وحده لا للشمس كما كانت تسجد، واعترفت بما كان من ظلمها لنفسها بما كان من شركها، كما قال تعالى على لسانها في الآية - ٤٤ - من سورة النمل: " قالت رب إنني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين " .

وقد اختلفوا في أمر بلقيس بعد إسلامها، فقيل: انتهى أمرها إلى قولها أسلمت لله رب العالمين، ولا علم لأحد وراء ذلك، لأنه لم يذكر في الكتاب ولا في خبر صحيح، ولكن الظاهر أن سليمان اكتفى بإسلامها، وترك لها ملكها كما كان قبل أن تسلم، لأنه لم يكن له طمع في ملكها، وإنما كان يريد هدايتها وإسلامها.

وقيل: إن سليمان تزوجها بعد إسلامها، ثم أقرها على ملكها باليمن، وكان يذهب اليها في كل شهر مرة، ويقيم عندها ثلاثة أيام.

وقيل: إنها لما أسلمت قال لها سليمان: اختاري رجلاً من قومك حتى أزوجك إياه، فقالت: ومثلي يا نبي الله ينكح الرجال، وقد كان لي من قومي الملك والسلطان؟ قال: نعم، إنه لا يكون في الإسلام إلا ذلك، ولا ينبغي لك أن تحرمي ما أحل الله. قالت: فإن كان ولا بد فزوّجني ذا تبع ملك همدان. فزوجه إياه، وذهب بها إلى اليمن، ثم جعل سليمان ذا تبع ملكاً على اليمن كله.

والصحيح الوقوف عند القول الأول، والله أعلم.

أدب الجدل في القرآن

هذا موضوع يتصل أيضا بدعوة جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وقد أردت أن أكتب في موضوع آخر لا يمتّ من قريب أو بعيد إلى دعوة هذه الجماعة الكريمة، فلم يخطر على بالي إلا هذا الموضوع، ولا أدري ما يحصل لي بعده إذا أردت ذلك أيضا، ولكنني سوف أفعل ما فعلته الآن، من ايثار كل موضوع يتصل بدعوة هذه الجماعة على غيره حتى تتأيد دعوتها بيننا، ويعلم المسلمون جميعاً أنها دعوة الحق، قد قيض الله لها في هذا العصر هذه الجماعة، لتعيد بها المسلمين أمة واحدة كما كانت في عهدها الأول، لا يفرق بينهم خلاف في الرأي ولا يثير بينهم العداوة تعدد المذاهب.

عباد الأوثان هم المشركون الذين ذكر الله تعالى أنهم من أشد الناس عداوة للمؤمنين، وهذا في قوله تعالى في الآية - ٨٢ - من سورة المائدة: " لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى، ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون " ومع هذا وضع الله تعالى أدباً كريماً للجدال بيننا وبينهم، يقف به عند حد الجدل المقبول، ولا يدخل به في باب المهاترة والخصومة، لأن الإسلام لم يأت ليثير خصومة بين الناس، وإنما أتى لإرشادهم بالتى هي أحسن، وإذا كان هذا هو شأن الجدل فيما بيننا وبين عباد الأوثان، فما أحرأه بأن يكون هذا شأنه فيما بين فرق المسلمين، لأن الخلاف فيما بينهم قريب الحدود، ولا يبلغ درجة الخلاف بينهم وبين عباد الأوثان.

وقد ورد أدب الجدل فيما بيننا وبين عباد الأوثان في الآية - ١٠٨ - من سورة الأنعام: " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون "

وقد قيل في سبب نزول هذه الآية: إن المسلمين كانوا يسبّون أوثان الكفار فيردون ذلك عليهم، فنهاهم الله أن يستسبوا لربهم، فإنهم قوم جهلة لا علم لهم الله.

وقيل: إنه لما نزل قوله تعالى في الآية - ٩٨ - من سورة الأنبياء: "إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون" قال المشركون: لئن لم تنته عن سب آلهتنا وشتمها لنهجون إلهك، فنزلت تلك الآية.

والحق أن قريشاً قد خفى عليها الفرق بين نقد القرآن لعبادتها لآلهتها وبين شتمها، فعدت نقد القرآن ونقد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعبادتها لآلهتها شتماً لها، وهددت بشتم الله إذا استمر ما تراه شتماً لها في زعمها، وقد خفى هذا الفرق أيضاً على كثير من المفسرين، حتى قال الفخر الرازي في تفسير الآية: لقائل أن يقول: إن شتم الأصنام من أصول الطاعات، فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنه؟ والجواب: أن هذا الشتم وإن كان طاعة إلا أنه إذا هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله، وعلى فتح باب السفاهة، وعلى تنفيرهم عن قبول الدين، وإدخال الغيظ والغل في قلوبهم، فلكونه مستلزماً لهذه المنكرات وقع النهي عنه.

ولا عجب أن يخفى على المفسرين الفرق بين سب آلهة المشركين ونقد عبادتهم لها، فإن أهل اللغة من قريش قد خفي عليهم هذا الفرق، وهم أرباب الكلام، وفرسان الفصاحة والبلاغة، وعنهم أخذت أحكام اللغة، ولكن هذا فرقٌ علمي دقيق يخفى مثله على العرب في أميتهم وجاهليتهم، وما كان مثلهم في هذه الجاهلية أن يفرق بين الشتم والنقد، وأن يدرك أن مثل قوله تعالى فيما سبق "إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون" يدخل في باب النقد، ولا يدخل في باب السب والشتم، لأنه ليس إلا بياناً لعجزها في الآخرة، وأنها لا تقدر أن تدفع عن نفسها عذاب الله تعالى، وهذه هي حقيقة أمرها، وبيان الحقيقة لا يدخل في باب السب والشتم، ولا سيما إذا كان يراد منه تنبيه الأذهان إليها، وإيقاظها من غفلتها عنها، وكانت هذه الغفلة تجلب عليها الشقاء في دنياها وأخرها، وكان تنبهها إليها سبب سعادتها في الدنيا والآخرة.

ولا يكاد يخرج عن هذا قول بعض المفسرين: إن هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر، وغلبة الظن قائمة مقام العلم في هذا الباب، وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين، لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في

المطلوب، لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفى في القدح في إلهيتها، فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها.

فهذا التفسير يقرب في آخره من الصواب، ويكاد يهتدى إلى الفرق بين نقد عبادة الإلهة وشمها، لولا أنه سمى نقد عبادتها قدحاً لا نقداً، ولكنه في أوله يقع فيما يقع فيه غيره من إدخال شتم الآلهة في باب الأمر بالمعروف، وأنه لا يقبح إلا لأنه يؤدي إلى شتم الله تعالى، وهذا يناهى حكمه عليه في آخر كلامه بأن التشاغل به تشاغل بما لا فائدة له في المطلوب، ومثل ليس في شيء من الأمر بالمعروف.

فالله تعالى لا يريد بنهينا عن ذلك إلا يبعدنا عن موقف الخصومة في الجدل، لنسلك به الطريق الذي يراد منه الوصول إلى الحق، ويقصد منه التمييز بين الحق والباطل، فلا يراد منه إلا الإقناع والإرشاد، وإلا أخذ الناس في الجدل بالهدوء والرفق، حتى لا ينقلب إلى خصومة وتعصب، يعمى فيهما الحق على الناس، ويشتدّ بهما العناد واللجاج، وهذا لا يخرج عن كونه تعليماً لنا، ولا يقتضى سبق وقوع شيء منه في القرآن أو من النبي أو من المسلمين، ولهذا يقول الله تعالى بعد النهي عن ذلك السب "كذلك زينا لكل أمة عملهم" فلا يصح أن نصادم شعورهم بشتم ما زين لهم، وإنما يجب أن تقتصر على بيان الحقيقة في أمره، وأن نترفق في تفهيمهم قبح ما زين لهم، حتى يعلموا حقيقة حاله، ويصلوا إلى الصواب فيه من غير أن يخرج الجدل معهم عن الأدب اللائق به، وعن الحدود التي تجعله مناسباً لشرف الدعوة، ملائماً لنبل ما تدعو إليه.

ولهذا أيضاً يقول الله تعالى بعد ذلك "ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون" تأكيداً لذلك النهي عن سب آلهتهم، وليدل به على أن أمرهم في ذلك يرجع إلى الله تعالى لا إلينا، فهو الذي يعاقبهم على شركهم، وليس إلينا هذا العقاب حتى نعاقبهم بشتم أو نحوه، وإنما وظيفتنا الإرشاد والدعوة بالتي هي أحسن.

رأي في آية من آيات القتال

١ -

قد وردت آيات قتال غير أهل الكتاب وفيها ما يدل صراحة على أن قتالنا لهم لسبق قتالهم لنا، كما قال تعالى في الآية - ١٩٠ - من سورة البقرة: ((وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)). فهي صريحة في أن الأمر بالقتال في سبيل الله للذين يقاتلوننا، كما أن فيها نهياً صريحاً عن الاعتداء عليهم بقتالهم من غير سبق قتال منهم، ومثلها في هذا كل الآيات التي وردت في قتال غير أهل الكتاب، وهي كثيرة في القرآن الكريم.

وقد وردت في القرآن آية واحدة في قتال أهل الكتاب، وهي قوله تعالى في الآية - ٢٩ - من سورة التوبة: (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) فلم يُعَنَ فيها بالنص على أن قتالنا لهم لسبق قتالهم لنا، حتى يحرم علينا الاعتداء عليهم بالقتال قبل أن يقاتلونا، ويكون شأنهم في هذا مثل شأن غيرهم سواء بسواء، ولكن عُني فيها بأمر أخرى تقتضي قتالهم، وهي عدم إيمانهم بالله واليوم الآخر، وعدم تحريمهم لما حرم الله ورسوله، وعدم تدينهم بدين الحق.

والحقيقة أن هذه الأمور على ما فهمها المفسرون لا تقتضي قتالهم، ويجب أن تُفهم على وجه آخر يجعلها تقتضي حقاً هذا القتال، وتجعل قتالنا لأهل الكتاب كقتالنا لغيرهم، قتالاً يرجع إلى اعتدائهم بالقتال علينا، فنقاتلهم كما يقاتلوننا، ولا يصح أن يكون أهل الكتاب في هذا أقل شأناً من غيرهم، وقد نزلت هذه الآية في غزوة تبوك، وكانت هذه الغزوة للدولة الروم دفعا لاعتدائهم علينا، وهذه الأمور التي ذكرت في الآية لم تكن تتحقق في ذلك الوقت إلا في أهل هذه الدولة، وسأبين أن هذه الأمور يدخل فيها اعتداؤهم علينا بالقتال، بل سأبين أن دولة الروم كانت متحللة من مسيحياتها، في ذلك الوقت، وأن جاهليتها الوثنية كانت تغلب عليها أكثر من المسيحية، فتجعلها تعتدي على المسلمين بالباطل، بعد أن راعوا لها نصيبها الضئيل من المسيحية، فأثروها بالعطف في حربها مع الدولة الفارسية المجوسية، وتمنوا لها النصر

عليها، فكان جزاؤهم منها الاعتداء عليهم بالقتال، لأنها كانت في سياستها لا تراعي ديناً ولا شرفاً ولا مروءة، وإنما كانت سياستها بعد المسيحية امتداداً لسياستها الوثنية، تقوم على إثارة الجنسية الرومية، وتحكم بالاستبداد والطغيان كل من يخالف هذه الجنسية، ولو كان ممن يوافقها في المسيحية، وكان شأنها في هذا شأن أمم أوروبا الآن، ليس لها من المسيحية إلا اسمها، لأنها تحذو حذو هذه الدولة في إثارة السياسة الآثمة على الدين، ولا تتظاهر بمسيحيتها إلا في الشرق، لتفرق بها بين أبنائه، وهم أرعى منها لحق الدين، وقد عاشوا جنباً لجنب لا يفرق بينهم دين، ولا يؤثر فيهم مثل تلك السياسة الآثمة، ولا شك أن هذه السياسة التي تقوم على التعصب للجنسية والقومية ليست في شيء من المسيحية الصحيحة، لأنها دين إنساني عام كالإسلام، ليس فيها تفريق بين الشعوب، وليس فيها تعصب لشعب على شعب.

ولا بد أن أذكر أولاً تفسير من سبقني لهذه الآية إلى السيد محمد رشيد رضا ثم أذكر تفسيره لها بعد تفسيرهم، ثم أذكر تفسيري لها، لأفصل فيه ما أجملته أولاً.

فالتفسيرات المتداولة ترى أن هذه الآية تدل على عدم إيمان أهل الكتاب بالله واليوم الآخر، وعلى عدم تحريمهم ما حرم الله ورسوله، وعلى عدم تدينهم بدين الحق، بل ادعى بعضهم أنها نص في ذلك، وغرضهم من هذا أن هذه الصفات ليست قيوداً في شرعية قتالهم، بل هي بيان للواقع لا مفهوم لها، فلا يقال: إنه إذا وجد من أهل الكتاب من يؤمن بالله واليوم الآخر، ويجرم ما حرم الله ورسوله إليهم على المختار من أن المراد بالرسول عند كل منهم رسوله، ويدين بدين الحق في اعتقادهم = فإنه لا يدخل في هذا الحكم، وقد ذكر الفخر الرازي أن هذه الصفات السلبية قيود تشترط في قتالهم، ولكنهم فاقدون لها، فإن وجد منهم قوم متصفون بها حرم علينا بدؤهم بالقتال.

وقد جرت تلك التفسيرات في هذا على ما ذهبت إليه في القتال في الإسلام، من أنا مأمورون بقتال الناس من مشركين وأهل كتاب حتى يدخلوا في ديننا، ولا فرق بين المشركين وأهل الكتاب في هذا، إلا أن أهل الكتاب يخبرون بين الإسلام ودفن الجزية، أما المشركون فلا يقبل منهم إلا الإسلام،

والمشركون عندهم يقاتلون على شركهم، وأهل الكتاب يقاتلون عندهم لأنهم لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، على خلاف في هذا بينهم، فجمهورهم على أن أهل الكتاب قد فقدوا جميعاً هذه الصفات، وأنها ذُكرت في الآية لبيان الواقع فيهم لا لتقييد الأمر بقتالهم، وقليل منهم - ولعله الفخر الرازي وحده - يذهب إلى أنها قيود في الأمر بقتالهم، فإن وُجد منهم قوم متصفون بها حرم علينا بدوهم بالقتال، وهو في هذا يغفل عما يوافق عليه الجمهور من أن الأمر بالقتال لأجل إدخال الناس في الإسلام، لأنهم يريدون الناس جميعاً، ولا يستثنون منهم أحداً، لأن كل الشرائع قد نُسخت بالإسلام، فلا يصح العمل بها بعده ولو كانت على أصلها من غير تحريف.

وقد خالفهم في هذا السيد محمد رشيد رضا تبعاً لأستاذه الشيخ محمد عبده، فالقتال في الإسلام عندهما لأجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية، لا لأجل إدخال الناس فيها، فلا نقاتل إلا من قاتلنا من المشركين وأهل الكتاب، وإذا قاتلونا لا نقاتلهم لأجل إدخالهم في ديننا، وإنما نقاتلهم للدفاع عن النفس وعن العقيدة، وهو قتال مشروع في كل الشرائع السماوية والوضعية، لأن الحق فيه من البدهة لا يخفى على أحد.

ولكن السيد محمد رشيد رضا وافق تلك التفسيرات على ما ذهبت إليه في تلك الصفات السابقة، وعلى هذا يكون ظاهر الآية الأمر بقتال أهل الكتاب على تلك الصفات ولو لم يبدوونا بالقتال، وهو خلاف ما ذهب إليه هو وأستاذه الشيخ محمد عبده، وهو المذهب المقبول الآن بين أنصارهما من المؤيدين لحركة التجديد في الإسلام.

ولهذا اضطر بعد أن وافقهم في تفسير تلك الصفات السابقة أن يلجأ إلى تقدير قيود أخرى للأمر بقتالهم، حتى يكون قتالهم مثل قتال غيرهم من المشركين، لا لأجل إدخالهم في الإسلام أو فرض الجزية عليهم، بل لأجل الدفاع عن عقيدتنا إذا قاتلونا عليها، فإذا لم يقاتلونا لم نقاتلهم، وهذا عند تفسير قوله تعالى في الآية: ((حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون)). فقد قال في تفسيره: هذه غاية للأمر بقتال أهل الكتاب ينتهي بها إذا كان الغلب

لنا، أي: قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضى وجوب القتال كالاعتداء عليكم وعلى بلادكم، أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم، أو تهديد أمنكم وسلامتكم - كما فعل الروم، فكان سببا لغزوة تبوك - حتى تأمنوا عدوانهم بإعطائكم الجزية في الحالين اللذين قيدت بهما، فالقيد الأول لهم، - وهو أن تكون صادرة عن يد أي قدرة وسعة، فلا يظلمون ويرهقون - والقيد الثاني لكم، وهو الصغار المراد به خضد شوكتهم والخضوع لسيادتكم وحكمكم الخ. ولا شك أن هذه القيود التي ذكرها السيد محمد رشيد رضا لتقييد الأمر بقتال أهل الكتاب ليست مذكورة في الآية نصا ولا ظاهرا، وإنما غاية ما يعتمد عليه في تقديرها أن يقاس قتال أهل الكتاب على قتال غيرهم، أو يعتمد على السبب الذي وردت فيه وهو اعتداء دولة الروم على المسلمين بالقتال، والاعتماد على الأول معرض للتوهين بأن القياس ليس محل اتفاق، والاعتماد على الثاني معرض لتوهينه بأنه إنما يصح عند من يذهب إلى تقييد لفظ الآية بسبب النزول، مع أن المختار أن المعول عليه في ذلك هو عموم اللفظ لا خصوص السبب.

على أن التقييد بهذا لا يمنع ما يقيد به ظاهر الآية من أنا نقاتلهم أيضا على فساد اعتقادهم، أي لأنهم لا يؤمنون بالله تعالى، لأنهم فقدوا التوحيد وهو الركن الأعظم للإيمان به، فاتخذوا من دون الله أحبارهم ورهبانهم أرباباً يشرعون لهم العبادات والحلال والحرام، وذلك حق الرب وحده، فقد أشركوهم معه في الربوبية، ومنهم من أشرك في الألوهية، كالذين قالوا: عزير ابن الله، والذين قالوا: المسيح ابن الله أو هو الله، وكذلك نقاتلهم لأنهم لا يؤمنون باليوم الآخر، لأنه ليس في التوراة الموجودة بأيدي اليهود والنصارى بيان صريح للبعث والجزاء بعد الموت، وإنما فيها وفي مزامير داود إشارات غير صريحة، ولأن النصارى يرون أن حياة الآخرة روحية محضة، فينكرون المعاد الجسماني، وكذلك نقاتلهم لأنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله مما حرم عليهم في شرعنا، أو مما حرم عليهم في شرعهم، لاستحلال اليهود أكل أموال الناس بالباطل واستحلال النصارى ما حرم عليهم في التوراة مما لم ينسخه الإنجيل، وكذلك نقاتلهم لأنهم لا يدينون دين الحق وهو الإسلام، أو دينهم

الذي جاء به رسولهم قبل تحريفهم له، مع أن الحق أنه لا يدخل في قتالهم إذا قاتلونا شيء من ذلك، لأنه لا يجب علينا فيما يتعلق به إلا بيان فسادهم، أما قتالنا لهم فإنه لا يجب علينا إلا لمحض قتالهم لنا.

والذي أريده من ذلك أن يكون الأمر في قتال أهل الكتاب كالأمر في قتال المشركين حين قال الله تعالى مثلاً في الآية - ١٣ - من سورة التوبة: ((ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين)). فجاء بالآية صريحة في أن قتالهم ليس لأجل شركهم، وإنما هو لأجل عدوانهم على المسلمين، لأنهم نكثوا إيمانهم معهم، لأنهم هموا بإخراج الرسول، ولأنهم بدؤوهم بالقتال أول مرة، فقاتلوهم من أجلها، ثم توالى القتال بعد هذا بين الفريقين، وهم الظالمون فيه، لأنهم هم البادئون به، فكذلك أريد أن يكون ما جاء في قتال أهل الكتاب، ليس فيه ما يوهم أن قتالهم لأجل فساد عقائدهم، كتلك الصفات السلبية السابقة على فهم المفسرين لها، ولا استثني منهم السيد محمد رشيد رضا.

والحق عندي أن الآية الكريمة تعني بتلك الصفات السلبية السابقة شيئاً آخر غير فساد العقيدة، لأن المقام في الآية ليس لبيان فسادها، وإنما هو في ذلك القتال الآثم الذي اعتدت به دولة الروم على الإسلام، ومخالفتها بهذا للأديان السماوية التي جاءت لنشر السلام والأمن بين الناس، ولا سيما المسيحية التي جعلت شعارها -المجد لله في الأعالي، وعلى الأرض السلام - وجاء في الإنجيل الموجود بين أهلها - من ضربك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر - فخالفتها دولة الروم في ذلك حين بدأت المسلمين بالعدوان، بل من يوم أن دانت بها، لأنها لم تمش على سياسة متسامحة حين دانت بها، وهي السياسة التي تحضّ المسيحية عليها، وتجعل منها شريعة زهد لا يهتمها شيء من الأطماع التي تحمل على العدوان بين الناس، بل مضت في سياستها العدوانية على عهد وثنياتها، وكأنها لم تعتنق المسيحية التي تحض على السلام، وتجعله أهم شعار لها في الدنيا.

بل إن هذه الدولة لم تكن حرباً على غير المسيحيين فقط، وإنما كانت حرباً على كثير من المسيحيين أيضاً، لأنها اتخذت في المسيحية مذهباً خاصاً بها، وعاملت من لا يوافقها من المسيحيين بالعدوان كما تعامل غير المسيحيين، وقد جاء الإسلام وهي تضطهد مسيحيي الشرق في مصر والشام وغيرهما، فأنقذهم من اضطهادها لهم، وعاملهم بما يأمر الله تعالى به في كل ما أنزل من الأديان، وهو أخذ الناس بالتسامح في العقائد، وتحريم العدوان عليهم أجل عقائدهم.

بل إن هذه الدولة لم تغير شيئاً من تعصبها الجنسي على عهد وثنتيتها حين دانت بالمسيحية، وهي دين إنساني متسامح يمقت التعصبات الجنسية، كما يمقتها كل دين سماوي صحيح، فمضت تتعصب لجنسها الروماني، وتقسم رعيتها كما كانت تقسمهم على عهد وثنتيتها إلى مواطنين ورعايا، وتجعل المواطنين هم الرومانيين، وتجعل الرعايا غيرهم من كل الأجناس التي ابتليت بحكمها، ولو كانوا مسيحيين مثل أهلها.

بل إن هذه الدولة لم تغير شيئاً من تشريعها الوضعي بعد أخذها بالمسيحية، بل بقى لها قانونها الروماني بالاسم الذي عرف به على عهد وثنتيتها، ولا يزال معروفاً بهذا الاسم الوثني إلى يومنا هذا، وهو قانون وضعي لا سماوي، فلم يهتموا أن تمضي في الأخذ به بعد أخذها بالمسيحية، ولم يهتموا أنه قانون وضعي لا يصح أن ينظر إليه كما كانت تنظر إليه في عهد الوثني.

وبهذا كله يثبت أن إيمان الدولة الرومانية بالمسيحية لم يكن إيماناً يجعلها دولة مسيحية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وقد نشأ هذا من أن قسطنطين أول من تنصر من ملوكها لم يكن تنصره لغرض ديني بريء، بل كان تنصره لغرض سياسي، كما صرح بهذا ول ديورانت في كتابه قصة الحضارة، فقد ذكر أن قسطنطين حين اعتنق المسيحية لم يكن مخلصاً في اعتناقه لها، وأنه لم يقدم عليها عن عقيدة دينية وإنما كان ذلك العمل منه حركة بارعة أملت عليه حكمته السياسية، ولهذا كان بعد اعتناقه لا يخضع لما تتطلبه من شعائر وطقوس، وكان يعامل الأساقفة على أنهم أعوانه السياسيون، وكانوا يلقنون أتباعهم واجب الخضوع للسلطة المدنية، كما كانوا يلقنونهم حق الملوك المقدس، وكان

قسطنطين يعمل على أن يكون ملكا مطلق السلطان، وهذا النوع من الحكم يستفيد من تأييد الدين له، وقد بدا له أن النظام الكهنوتي وسلطان الكنيسة الدنيوي يقيمان نظاما روحيا يناسب نظام الملوكية، ولو كان مسيحيا حقا لكان مسيحيا أولا، وحاكما سياسيا ثانيا، ولكن الأمر كان فيه بالعكس، فكانت المسيحية فيه وسيلة لا غاية، حتى صارت المسيحية عندهم إلى الكاثوليكية التي جعلت منه نصف رومانية، وكانت قبل هذا في تعاليم المسيح، وبطرس يهودية، وفي تعاليم بولس نصف يونانية.

فلم ترد الآية الكريمة بتلك الصفات السلبية السابقة إلا أن أهل هذه الدولة لم يتخلصوا في مسيحتهم من جاهليتهم الوثنية، فلم يؤمنوا بالله واليوم الآخر إيمانا يجعلهم يخافون عقابه فيه، فلا يعتدون على من لم يعتد عليهم من المسلمين، لأنهم لو كانوا يخافون عقابه لما اعتدوا عليهم، وشأنهم في هذا شأن كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ولا يعمل بمقتضى إيمانه بهما، كالعصاة في كل ملة من الملل السماوية، يقال فيه: إنه لا يؤمن بالله واليوم الآخر حق إيمانه بهما، وكذلك لا تريد من وصفهم بأنهم لا يجرمون ما حرم الله ورسوله إلا أنهم لا يجرمون الاعتداء على من لم يعتد عليهم، ولهذا اقتضت على وصفهم بأنهم لا يجرمون ما حرم الله رسوله، ولو كانت تريد أحكاما عامة لقاتل أيضا: ولا يجلون ما أحل الله ورسوله، وكذلك لا تريد من وصفهم بأنهم لا يدينون دين الحق إلا أنهم لا يدينون بدين السلام الذي جاء به المسيح وغيره من الرسل، وبهذا تكون الآية صريحة في أن الأمر بقتالهم إنما كان لاعتدائهم على المسلمين، ولا يكون فيها ما يوهم أن الأمر بقتالهم لفاسد عقائدهم، كما فهم هذا جمهور المفسرين.

ولا يفوتني بعد هذا أن أنبه إلى خطأ جمهورهم في تفسير آخر الآية أيضا، وهو قوله تعالى: ((حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون)). فقد قال النسفي في تفسيره تبعا لهم: أي تؤخذ منهم على الصغار والذل، وهو أن يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب، ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس، وأن يتلث تلتله ويؤخذ بتليبيه، ويقال له: أدّ الجزية يا ذمي، وإن كان يؤديها، ويزجّ في قفاه، أي يدفع فيه.

فالإسلام أكرم من أن يرضى بمثل هذه المعاملة للذميين، وقد قال تعالى في الآية - ٨ - من سورة الممتحنة: ((لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين)). وإنما يريد الله بالصغار في الآية السابقة صغار ما حصل لهم من الانهزام، فهو فيما يكون عقب انهزامهم من رضاهم في صغار المنهزم بدفع الجزية، وعقدتهم الصلح في نظير دفعها، ولا شك أنهم في هذا الوقت لم يتخلصوا من كونهم أهل حرب، لأنهم لا يتخلصون منه إلا بعد تمام عقد الجزية، وحينئذ ينقلبون أهل ذمة لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، ولا يلحقهم صغار أصلاً، وإنما يكون البر بهم والإقساط إليهم.

٢-

بينتُ في مقالي السابق في هذا الموضوع أن الأمر بقتال أهل الكتاب في آية التوبة خاص بدولة الروم من المسيحيين، لأن الأوصاف الواردة في الآية لم تكن تتحقق في ذلك الوقت إلا في أهل هذه الدولة، فلا يكون الأمر بالقتال فيها للمسيحيين من أهل الكتاب عامة، بل لأهل هذه الدولة خاصة، وكذلك كل من تحقق فيه هذه الأوصاف مثلها قياساً عليها.

ولا بد أن يجري الأمر بقتال أهل الكتاب في الآية مع اليهود مثل ما جرى مع أهل الكتاب من المسيحيين، فلا يجري على أن تلك الأوصاف السلبية عامة فيهم، كما ذهب إليه المفسرون السابقون، لأنه يفيد أنا مأمورون بقتال اليهود عامة على فساد عقائدهم، مع أننا لسنا مأمورين بقتال أحد على فساد عقيدته، ولا فرق في هذا بين اليهود وغيرهم، وإنما يجري في قوم من اليهود تحققت فيهم هذه الأوصاف على تفسيرنا لها، وهي أنهم لا يؤمنون بالله واليوم الآخر إيماناً يجرّم عليهم الاعتداء على من لم يعتد عليهم، ولا يجرمون ما حرم الله ورسوله إليهم من الاعتداء على الناس من أجل عقيدتهم، ولا يدينون دين الحق وهو دين الإسلام الذي جاءت به كل الأديان، وأولئك القوم من اليهود هم يهود المدينة خاصة، ويهود الحجاز عامة، فهم هذه الأوصاف السلبية مثل دولة الروم سواء بسواء، بل إن شأنهم فيها أشد من شأن دولة الروم.

فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر إلى المدينة عقد معاهدة دفاعية بين أهلها من المسلمين واليهود، سوى فيها بين الطائفتين في الحقوق المدنية، وجعل فيها لليهود مثل ما للمسلمين وعليهم مثل ما عليهم، فكانت المدينة وطناً لهم جميعاً، ولم يكن يفرق فيها بينهم باختلافهم في الدين، لأن الإسلام يرى أن الدين لله والوطن للجميع، وقد سبق إلى هذا قبل أن يعرفه أحد في القديم والحديث.

ولكن أولئك اليهود لم يفقهوا هذا المقصد العظيم الذي يريد الإسلام تحقيقه بينهم وبين المسلمين، فيضرب به مثلاً للعالم البشري يسير على منواله فيما بين شعوبه من اختلاف في الأديان، لتكون وسيلة تعارف بينها، لا سبب تدابر وتناكر، فلم يلبثوا أن حقدوا على المسلمين من العرب وحدثهم وتآلفهم بعد تدابرهم وتقاطعهم، ورأوا في هذا خطراً عليهم، لأنهم كانوا يعيشون بين العرب في عزلة عنهم، ويرون في أنفسهم أنهم شعب الله المختار، وأنه ليس للعرب حقوق تراعى عندهم، كما قال تعالى في الآية - ٧٥ - من سورة آل عمران حكاية عنهم: ((ليس علينا في الأميين سبيل)) والأميون هم العرب، فلما رأوا نهضتهم بالإسلام أيقنوا أنهم سيعرفون بعدها ما لهم من حقوق، فلا يمكنهم استغلالهم، واستنزاف ثروتهم بالربا الفاحش وغيره من وسائلهم، فأخذوا يعملون على تفريق وحدثهم، حتى يرجعوا إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام من تقاطع وتدابير، بل إلى ما كانوا عليه من الشرك بالله وعدم الإيمان باليوم الآخر، مع أن دينهم قائم على أساس هذين الأصلين، ولو كانوا يؤمنون حق الإيمان بهما ما ساءهم اجتماع العرب عليهما، وما عملوا على صرفهم عنهما، وقد أشار القرآن الكريم إلى وقوع هذا منهم في كثير من آياته، ومن هذا قوله في الآية - ١٠٩ - من سورة البقرة: ((ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم)) وهم يهود المدينة الذين وردت أوائل هذه السورة فيهم.

ومن عمل على هذه التفرقة بين المسلمين شاس بن قيس اليهودي، وكان شيخاً قد عسا^(١)، عظيم الكفر، شديد الضغن على المسلمين، شديد الحسد

(١) عسا: كبير.

لهم، فمرّ على نفر من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من الأوس والخزرج في مجلس قد جمعهم يتحدثون فيه، فغاظه ما رأى من ألفتهم وجماعتهم وصلاح ذات بينهم على الإسلام، بعد الذي كان بينهم من العداوة في الجاهلية.

فقال: قد اجتمع ملاً قبيلة بهذه البلاد، لا والله ما لنا معهم إذا اجتمع ملؤهم بها من قرار.

ثم أمر فتى شاباً من اليهود كان معه، فقال: اعمد إليهم فاجلس معهم، ثم اذكر يوم بعث وما كان قبله، وأنشدهم بعض ما كانوا تقاولوا فيه من الأشعار، وكان يوم بعث يوماً اقتلت فيه الأوس والخزرج، وكان الظفر فيه يومئذ للأوس، وهو يوم يطول ذكره، وليس هنا بيان أمره.

ففعل ذلك الشاب اليهودي ما أمره به شاس بن قيس، فما أن ذكرهم بأيام حروبهم حتى تكلموا فيها وتنازعوا وتفاحروا، واشتد التنازع والتفاخر بينهم، حتى توثب رجلان من الحيين على الركب فتقاولا، ثم قال أحدهما لصاحبه: إن شئتم رددناها الآن جذعة، وغضب الفريقان جميعاً، وقالوا: قد فعلنا، موعدكم الظاهرة الحرة، السلاح السلاح، فخرجوا إليها يريدون القتال، وكاد يتم لشاس ابن قيس ما أراد من الإفساد بينهم.

ولكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بادر إليهم حين بلغه أمرهم، فأدركهم قبل أن يقتتلوا، وقال لهم: يا معشر المسلمين، الله الله، أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم، بعد أن هداكم الله للإسلام وأكرمكم به، وقطع به عنكم أمر الجاهلية، واستنقذكم به من الكفر، وألف به بين قلوبكم؟

فعرف القوم أنها نزغة من الشيطان وكيد من عدوهم، فبكوا وعانق الرجال من الأوس والخزرج بعضهم بعضاً، ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سامعين مطيعين، قد أطفأ الله عنهم كيد عدوهم شاس بن قيس، وفي شأنه نزل قوله تعالى في الآيتين - ١٠٠، ١٠١ - من سورة آل عمران: ((يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم

رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراطي مستقيم)) ولو لا أن الله تعالى أراد بهم خيراً لارتدوا بتلك السعايات اليهودية الماكرة على أعقابهم. وكان اليهود ينقضون بهذا عهدهم مع النبي صلى الله عليه وسلم مرة بعد مرة، وهو يطاولهم ويصبر عليهم، لعلمهم يرون في حلمه وصفحه ما يردهم إلى صوابهم، ويجعلهم يعرفون أن المسلمين يريدون حقيقة أن يعيشوا معهم إخوة في هذا الوطن، لهم فيه ما لهم، وعليهم ما عليهم، ولا خطر في هذا عليهم إذا آثروا هذه الأخوة الوطنية على ما جبلوا عليه من أثرتهم وحبهم لأنفسهم، ليعيشوا جميعاً إخوة متساوين في هذا الوطن.

وقد أشار الله تعالى إلى تكرر نقضهم لعهدهم بالآيات (٥٥-٥٨) من سورة الأنفال: ((إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون، الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون، فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون، وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين)) وما أعظم ما يشير إليه إطلاق كلمة الدواب عليهم! لأنهم غفلوا عن الغاية الإنسانية النبيلة التي يريد الإسلام أن يصل بهم إليها، لتركوا ما جبلوا عليه من الصفات البهيمية من حب الأثرة ونحوها، ويرضوا بأن يعيشوا مع المسلمين إخوة في الوطنية، وإن اختلفت فيها أديانهم.

ولم يزل بهم ذلك حتى أوقعهم في حرب مع المسلمين، وهنا ظهروا على حقيقة أمرهم، وظهر أنه لا وزن لإيمانهم بدينهم عندهم، فحالفوا المشركين من العرب على المسلمين، ولو كانوا يؤمنون حقيقة بدينهم ما حالفوهم عليهم، بل إنهم تغالوا في ذلك حتى حكموا بأن هؤلاء المشركين أهدى من المسلمين، ليستعدوهم بهذا عليهم، ويحسّنوا لهم البقاء على شركهم، ولا يدرون أنهم بهذا قد آمنوا بالجبت والطاغوت معهم، وخالفوا التوحيد الذي جاء به دينهم. وكان هذا حين سار كعب بن الأشرف وسبعون راكباً من اليهود إلى مكة بعد وقعة أحد، ليحالفوا قريشا على النبي صلى الله عليه وسلم، وينقضوا العهد الذي بينه وبينهم، وكانت قريش قد انتصرت في أحد، فرأوا أن يحالفوها ليوجها معها ضربة للمسلمين أقوى مما أصابهم في هذه الوقعة، لعلهم

يقضون بهذا على ذلك الدين الجديد الذي رأوه خطراً على أطماعهم التي لم يكن يعلم إلا الله مداها في هذا الوطن العربي، فنزل كعب بن الأشرف على أبي سفيان فأحسن مثواه، ونزل باقي اليهود على قريش في دورهم، فأحسنوا مثوهم أيضاً، وقد أعماهم الجهل عن أطماعهم السيئة في بلادهم.

فلما عرضوا عليهم أن يحالفوهم قالوا لهم: أنتم أهل كتاب، ومحمد صاحب كتاب، ولا نأمن أن يكون هذا مكرًا منكم، فإن أردتم أن نخرج معكم فاسجدوا إلى هذين الصنمين - لصنمين من أصنامهم - فاسجدوا لهما، ثم قال كعب بن الأشرف لهم: ليجيء منكم ثلاثون رجلاً ومنا ثلاثون، فنلزم أكبادنا بالكعبة، فنعاهد رب هذا البيت لنجهدن على قتال محمد، فجاء ثلاثون من قريش وثلاثون من اليهود ففعلوا ذلك، ثم قال أبو سفيان لكعب بن الأشرف: إنك امرؤ تقرأ الكتاب وتعلم، ونحن أميون لا نعلم، فأينا أهدى سبيلاً: نحن أم محمد؟ فقال كعب: اعرض عليّ دينكم، فقال أبو سفيان: نحن ننحر للحجيج الكوماء، ونسقيهم الماء، ونقرى الضيف، ونفك العاني، ونصل الرحم، ونعمر بيت ربنا ونطوف به، ونحن أهل الحرم، ومحمد فارق دين آبائه، وقطع الرحم، وفارق الحرم، وديننا القديم، ودين محمد الحديث. فقال كعب: أنتم والله أهدى سبيلاً مما عليه محمد، ولا شك أن كعباً كان يعلم أن دينهم القديم هو دين الشرك، وأن ذلك الدين الحديث هو دين التوحيد، ولا يمكن أن يحكم يهودي مخلص لدينه بما حكم به بين شرك قريش وتوحيد الإسلام، والتوحيد هو التوحيد في كل دين، والشرك هو الشرك في نظر كل موحد.

وفي هذا الذي فعله كعب بن الأشرف وأصحابه من اليهود حين أرادوا مخالفة قريش على المسلمين نزل قوله تعالى في الآيتين - ٥١، ٥٢ - من سورة النساء: (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً، أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً) والجبت والطاغوت هما الصنمان اللذان سجد لهما أولئك اليهود، وقيل الجبت: اسم للأصنام، والطاغوت: شياطين الأصنام.

ولا شك أن أولئك اليهود بما فعلوه من ذلك قد كفروا بدينهم، فلم يكن لهم منه إلا اسم اليهودية فقط، وبهذا كانت يهوديتهم أكثر انحرافاً عن اليهودية الصحيحة من انحراف مسيحية الروم عن المسيحية الصحيحة، وقد كانت مسيحية الروم مسيحية طاغية متجبرة، أما يهودية يهود الحجاز فقد كانت يهودية حسوداً ذليلة، والأولى على بغيتها خير من الثانية في دناءتها.

ولهذا نفى الله عنهم الإيمان به وبرسوله إليهم في الآيتين - ٨٠، ٨١ - من سورة المائدة: (ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون، ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون) فالمراد بالنبي في هذا رسولهم موسى (عليه السلام)، والمراد بما أنزل إليه: التوراة التي أنزلت إليه، لأن الله ورسوله وكتابه مع من جاء مصداقاً لدينه من المسلمين، فلا يصح أن يكونوا مع المشركين عليهم إذا كانوا مخلصين لدينهم.

وبهذا كله يثبت أن اليهود الذين دخلوا في الأمر بقتال أهل الكتاب في آية التوبة هم يهود الحجاز في وقت نزولها، لأن الصفات السلبية التي وردت فيها كانت متحققة فيهم دون غيرهم من اليهود الذين كانوا متفرقين في أنحاء العالم، لأنهم لم يقعوا في مثل ما وقع فيه أولئك اليهود بسبب اتصاهم بالمسلمين في بلادهم، ولا شك أنه يدخل في ذلك الأمر كل يهود يحذون مع المسلمين حذوهم.

ولعلي بهذا أزيل ما يعلق من ذلك بنفوس أهل الكتاب من مواطنينا في عصرنا، لأن الإسلام أسمى من أن يأمر بقتال أحد على عقيدته ولو كان من المشركين، فلا يمكن أن يأمر بقتال أهل الكتاب على عقيدتهم، مع أنها أقرب من غيرها إلى عقيدة المسلمين.

بر المخالفين في الاسلام

١ -

تدعو جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية إلى أن تكون العلاقة بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم محبة ومبرة، حتى لا يكون اختلافهم في المذاهب داعياً إلى قطع العلاقة بينهم، وقيام الخصام بين فرقهم، وإنها لدعوة الإسلام التي تؤثر السلم على الحرب، ولا تدعو إلى خصام المخالف في الدين، بل لا نرى بأساً في حبه ومودته، فيكون المسلمون أحق بقيام علاقة المحبة بينهم، لأنه ليس بينهم من الخلاف ما بينهم وبين غيرهم، وإنه ليدعوني الآن إلى الكتابة في هذا الموضوع أن كثيراً منا يتأثر بظاهر آيات وردت في القرآن تفيد الحث على بغض المخالفين، فيأخذ قضية مطلقة غير مقيدة، ويحمل الإسلام من هذا ما تاباه دعوته السلمية البريئة، وهي الدعوة التي جعلت من المسلمين الاولين بررة أطهاراً، لا تحمل قلوبهم للناس غير الحب لهم، ولا تتطلع نفوسهم إلا لهدايتهم.

وقد ضرب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أمثله كثيرة في بر المخالفين، منها ما كان منه حين قصد إلى الطائف ليعرض على أهلها أن يحموه من قومه، فأرسلوا سفهاءهم وغلمانهم يقفون في وجهه في الطريق، ويرمون بالحجارة حتى أدموا عقبه، فاشتد به الكرب، وقال: اللهم إني أشكو إليك ضعف قوتي، وهواني على الناس، يا أرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين، وأنت ربي، إلى من تكلمني؟ إن لم يكن بك غضب على فلا أبالي، فأتي جبريل (عليه السلام) برسالة من الله تعالى، وقال: إن الله أمرني أن أطيعك في قومك لما صنعوه معك.

فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون. فقال جبرئيل (عليه السلام): صدق من سماك الرؤوف الرحيم. نعم صدق من سماه الرؤوف الرحيم، لأن مثل هذا لا يكون إلا من قلب غمره البر بالناس كافة، فليس فيه شيء من الحقد عليهم، حتى يستعجل هلاكهم، ويشفي حقدته بما يراه من عذابهم، وهكذا قال: "اللهم اهد قومي" فطلب الهداية لهم، ولم يطلب هلاكهم، وأضافهم إليه إضافة تقريب وحنان،

وهو في أشد حالات الكرب، وقد طلب المعين فلم يجده، بل وجده أقسى عليه ممن طلب إعانته عليه، ثم قال " فإنهم لا يعلمون " فالتمس بعض العذر لهم، وإن كانوا لا يُعذرون إذا ماتوا وهم على كفرهم، لأنه كان لا يزال يطمع في أن يؤثروا الايمان في يوم من الأيام، لانهم لا يمنعهم من الايمان به إلا الجهل الذي طال به الأمد، فلا بد له من زمن يثابر فيه على علاجه، ويأخذهم فيه بالدليل والإقناع، فليس من يكفر عن جهل كمن يكفر عن عناد، لأن من يكفر عن جهل يفيد فيه العلاج، ومن يكفر عن عناد لا علاج له.

ثم ضرب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مثلاً آخر لبر المخالفين، وهذا بعد أن هاجر من أذى قومه، وقامت الحرب بينه وبينهم، وقد كال لهم فيها أكثر مما كالوا له، ولكنه بعد انتصاره عليهم لم يشأ أن يمضي في حربهم، لأنه لم يحملها عليها عداوة لهم وإرادة انتقام منهم، وإنما كانت حرباً دفاعية لحماية الدعوة، فلما ذهب فيها من ذهب من قومه أشفق عليهم من الفناء، فحنا عليهم مع عداوتهم له، لأنه لم يكن يحمل لهم حقداً ولا ضغنا، بل كان لا يزال طامعاً في هدايتهم، مع ما قام من الحرب بينه وبينهم.

و قد كان هذا المثل في صلح الحديبية، وكان قد سار إلى مكة معتمراً لا يريد حرباً، فعزم قومه على صده عن المسجد الحرام، وأرسلوا خالد بن الوليد في مائتي فارس طليعة لهم، فلما بلغ النبي ذلك قال: يا ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب؟ فإن هم أصابوني كان ذلك الذي أرادوا، وإن أظهر الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين، وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة، فما تظن قريش؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهره الله، أو تنفرد هذه السالفة.

فقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): (يا ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب) يدل أكبر دلالة على أنه لم يكن يحاربهم عن عداوة لهم، ولا عن إرادة انتقام منهم، بل كان يحاربهم وهو كاره لهذه الحرب، لأنه يقتل فيها أرحاماً يعز عليه تقتيلها وإن كانت ظالمة، ولا يضم لها إلا حب الخير، ولا يريد لها إلا السعادة والهناء، ولا تجتمع هذه النية لهم في قلب يضم عداوتهم، لأن القلب العا

بحب الخير للمخالفين لا يعرف العداوة التي تمنعه من حب الخير لهم، فلم يكن شأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) معهم إلا كما قال الشاعر:

أريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مراد

و قد بر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بهم هنا أعظم بر، وحناء عليهم أعظم حنو، فلم يزل يلين لهم حتى رضوا بعقد صلح معه، وكان صلحاً فيه نفع كثير لهم، وفيه غبن كثير للمسلمين، ولكنه ضنّ عليهم بالقتل، لأن قلبه عامر بحب الخير لهم، ولا يزال يطمع في إيمانهم.

ثم ضرب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مثلاً ثالثاً في بر المخالفين، وهذا مع المنافقين الذين كانوا يخفون الكفر ويظهرون الإسلام، فكان يقبل منهم ظاهرهم ويتغاضي عما يحصل منهم من الكيد للمسلمين في السر، فيقابلهم بالاغضاء والصفح، ولا ينقطع عن برهم ومودتهم، ليقتلع من قلوبهم جذور النفاق بالحسني، لأن الصفح عن المسيء أقوى في إقلاعه عن إساءته من مقابله بمثله، وقد كان رئيسهم عبدالله بن أبي بن سلول أكثر إساءة للمسلمين، فكان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يقابل عقوقه بالبر، ويقابل إساءته بالصفح، ويقابل ما يظمره من العداوة بإظهار المودة، فلما مرض عبد الله عاده (صلى الله عليه وآله وسلم) في مرضه، فطلب منه أن يصلي عليه ويقوم على قبره، ثم أرسل إليه يطلب منه قميصه ليكفن فيه، فأرسله إليه، ولما مات صلي عليه صلاة لم يطل مثلها وشيع جنازته حتى وقف على قبره، وقد قال له عمر حين أعطي له قميصه: لم تعطي قميصك هذا الرجس النجس؟ فقال: إن قميصي لن يغني عنه من الله شيئاً، فلعل الله يدخل به ألفاً في الإسلام. وقد تحقق ما أمّله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، لأن المنافقين كانوا لا يفارقون عبدالله في مرضه، فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجوا أن ينفعه أسلم خلق كثير منهم، ولم يبق على النفاق إلا عدد قليل، ثم اختفي النفاق بعد هذا بفضل ذلك البر الذي رعي به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أولئك المنافقين.

ومن هذا كله نستطيع أن نحكم بأن بر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالمخالفين كان عاماً شاملاً، فقد عامل به من خالفه وسالمه، ثم عامل به

من خالفه وعاداه قبل هجرته إلى المدينة، ثم عامل به من خالفه وحاربه بعد هجرته إليها، ثم عامل به من أظهر له الإسلام من المنافقين وكان يناوئه في الخفاء ويدبر له الفتن والمؤامرات.

و لا غرو أن يكون هذا شأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع اولئك المخالفين، فقد كانت رسالته رحمة للناس كافة، كما قال تعالى في الآية - ٧٠١ - من سورة الانبياء: " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين " فالعالمون هم الناس عامة من مؤمنين ومخالفين، وقد بعث (صلى الله عليه وآله وسلم) والناس في جاهلية وضلالة، وأهل الكتاب في حيرة من أمر دينهم، لطول مكثهم وانقطاع تواترهم، ووقوع الاختلاف في كتبهم، فُبعث حين لم يكن لطالب الحق سبيل إلى الفوز والثواب، فدعاهم إلى الحق وبين لهم رحمة في الدين، وكذلك كان رحمة لهم في الدنيا، لأنهم تخلصوا بسببه من كثير من الذل والقتال والحروب، حين كان جبابرة الملوك يعاملونهم كما يعامل الارقاء، ويسوقونهم إلى حروب آثمة لا تقف عند حد، ولا تنتهي إلى نهاية، ولا يقصد منها إلا استرقاق الشعوب واستعبادهم، فجاء الإسلام بإبطال هذه الحروب، ودعاهم إلى الدخول فيه بالسلم، كما قال تعالى في الآية ٥١٢ - من سورة النحل: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين " .

و هذا إلى أن كل نبي قبله كان إذا كذبه قومه دعا الله فأهلكهم بالخسف أو الغرق أو غيرهما من آيات العذاب التي أهلك بها الاولون، أما النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقد أحرَّ عذاب من كذبه إلى الموت أو القيامة، وقد كانوا يطلبون هذا العذاب فلا يجيبهم إليه، كما قال تعالى في الايتين - ٣٢ - ٣٣ - من سورة الانفال " و إذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون " فوقاهم الله من العذاب الذي طلبوه في دنياهم لوجوده بينهم، وكان بهذا أبرَّ بهم من أنفسهم.

و قد قال أبو هريرة: قيل لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ادع على المشركين، فقال: إنما بعثت رحمة ولم أبعث عذابا.

وروى حذيفة أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: إنما أنا بشر، أغضب كما يغضب البشر، فأيا رجل سبته أو لعنته، فاجعلها اللهم عليه صلاة يوم القيامة.

وهذا غاية ما يكون من البر وحسن الخلق.

٢-

ومن أصرح ما جاء في القرآن الكريم من بر المخالفين في الإسلام قوله تعالى في الايتين - ٨ - ٩ من سورة الممتحنة: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين، إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون".

فقد روى في سبب نزول ذلك أن قتيله بنت عبد العزى قدمت من مكة وهي مشركة إلى المدينة بهدايا إلى بنتها أسماء بنت أبي بكر وزوج الزبير بن العوام، فلم تقبلها منها، ولم تأذن لها بالدخول عليها، فأمرها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن تُدخلها وتقبل منها هديتها وتكرمها وتحسن إليها.

والأكثر على أن ذلك نزل في أهل العهد الذين عاهدوا النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على ترك القتال والمظاهرة في العداوة، وهم بنو خزاعة، كانوا عاهدوا الرسول عليه الصلاة والسلام على ألا يقاتلوه ولا يخرجوه، فأمر بالبر والوفاء لهم إلى مدة أجلهم، وقيل: إن ذلك نزل في شأن نساء المشركين وصبيانهم، فلا يصح أن يعاملوا معاملة الرجال القادرين على القتال، بل يجب الكف عن قتالهم، ليكون القتال مقصوراً على المقاتلين وحدهم.

وقيل: إن ذلك نزل في المسلمين حين استأمروا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في أقربائهم من المشركين أن يصلوهم، ولعلمهم يعنون أقرباءهم من أسرى بدر أيضاً.

ولا شك أن هؤلاء المفسرين يريدون بذكر هذه الأسباب تقييد ما أطلقه القرآن من البر بالمخالفين في الإسلام، ففي السبب الأول والثالث يراد تقييده

بالنساء والصبيان ونحوهم، وفي السبب الثاني يراد تقييده بمن له عهده وذمة من الذميين والمعاهدين، وفي السبب الرابع يراد تقييده بالأسرى الذين لهم أقرباء من المسلمين.

وإنما حملهم على تقييد بر المخالفين بذلك ماورد من الأمر بقتالهم، فيجب عندهم أن يقيد من لم ينهنا الله عن بره ومودته بالاصناف السابقة، حتى لا يكون هناك تعارض بين الأمر والنهي، ومن المفسرين من يرى ذلك منسوخاً بآيات القتال، لأن عدم النهي عن برهم ومودتهم يخالف الأمر بقتالهم، ولعله لا يرى بر من سبق من المخالفين في الإسلام، من الذميين والمعاهدين والنساء والصبيان والاسرى الذين استكروها على القتال ومن إليهم، بل يرى الخشونة في معاملتهم، ويستحسن مواجهتهم بالاساءة في القول والفعل، وسيأتى أن هذا على مجافاته لسماحة الإسلام قد أخذ به بعض المتشددين في الدين، فأساءوا بهذا إلى الإسلام من حيث يريدون الاحسان إليه بتشددهم، لأن كل شيء يجاوز حده ينقلب إلى ضده.

وإني أرى أن المفسرين الذين قيدوا بر المخالفين في الإسلام بمن سبق من الاصناف بنوا مذهبهم في ذلك على أن المخالفين ينقسمون إلى قسمين: ذميين ومحاربين، فالذميون لا شيء في البر إليهم جميعاً، ولا فرق في ذلك بين نساءهم وصبيانهم ورجالهم، والحريون لا شيء في البر إلى صبيانهم ونساءهم، ومن أكره على القتال منهم، فلا يعاملون معاملة من قاتل وحارب بالفعل.

وقد غفل هؤلاء المفسرون عن قسم ثالث من المخالفين ليس بيننا وبينه حرب ولا عهد، من الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام، أو بلغتهم دعوته ولكنهم لم يجيبوا ولم يحاربوا، فهذا القسم تشمله الآية أيضاً، وليس علينا إلا أن نبلغه دعوة الإسلام، فإن أجاب فله جزاؤه عند الله، وإن لم يجب فحسابه على ذلك في الآخرة، وإذا لم يُحاربنا فلا شيء علينا في أن نعامله معاملة من له ذمة وعهد، ولا شيء في أن تشمله آية: " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم " لأنه لا إكراه في الدين، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وإذا كان الإسلام قد جاء بالحرية الدينية قبل أن تتشدد بها أوروبا زوراً في عصرنا فإن من شأنها أن ندع لكل

إنسان دينه يحاسبه الله عليه في الآخرة، ولا يصح أن نخاصمه أو نقاتله في الدنيا لأنه يخالفنا في الدين، بل يجب أن نجذبه إلى ديننا بحسن المعاملة، وأن نتخلق معه بالأخلاق الكريمة، لأن هذا أدعي إلى تحببه في ديننا، وإلى تقديره لحسن آثاره فينا، فيدعوه هذا إلى الإيمان به، ليهديه إلى الأخلاق الكريمة كما هدانا، فأصحاب كل دين عنوان عليه، فإن كانوا عنواناً حسناً عليه كانوا دعاية له، وإن كانوا عنواناً قبيحاً عليه نفروا الناس منه، وأخذوا بتنفيرهم منه في الآخرة، وربما عُذر من نفروهم منه لأنهم لم يبلغوا دعوته تبليغاً صحيحاً.

وعلى هذا يجب أن يحمل حديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم" على محمل لا يعارض ما جاء به الإسلام من الحرية الدينية، وباب التأويل بالتقييد ونحوه باب واسع في الإسلام، فيمكن حمل الناس في الحديث على أهل مكة، نظير حمله في القرآن عليهم في مثل قوله: "يا أيها الناس اعبدوا ربكم" ويكون هذا خاصاً بهم، لأنهم قاتلوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم، ولأن مكة لها شأن خاص بوقوع الكعبة فيها، وهي قبلة المسلمين، فيجب أن تطهر من عبادة الأوثان، وأن تكون خالصة لدين التوحيد، ويمكن أيضاً حمل الناس على العرب خاصة، لأن الإسلام أراد حملهم على دين واحد، ليزيل من بينهم أسباب التدابر والتخاصم، ويجمع بينهم على كلمة التوحيد، أو لتكون جزيرتهم معقلاً للإسلام، وحصناً حصيناً للمسلمين، وقد أخذ بهذا بعض الفقهاء، ففرق في مضمون ذلك الحديث بين مشركي العرب وغيرهم، وقضي بأن مشركي العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام، وبأن مشركي غيرهم تقبل منهم الجزية كأهل الكتاب.

والإسلام أبر من أن يأخذ الناس بإطلاق ذلك الحديث، فيقيمها حرباً عواناً عليهم ليدخلهم فيه بالسيف، وهو دين البر والرأفة، ودين السماحة والحرية، وقد جعل وسيلته في الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، كما قال تعالى في الآية ١٢٥ من سورة النحل: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" وما كنت لأطيل في شأن ذلك الحديث لولا أن أخذه على ظاهره

ينافى ما جاء به الإسلام من البر بالناس، ومن أعظم البر بهم أن يدعي إليه بينهم بالتي هي أحسن، وألا يكون ظهوره بينهم لإقامة حروب تحملهم على الايمان به قسراً، وتقييد الحديث بذلك يجعل الإسلام كما هو في الحقيقة دين سلام لا دين حرب، ودين بر بالانسانية، بمعاملتها في الدعوة بالوسائل السلمية، وابتعاده عن الوسائل الحربية إلا عند اضطراره إليها في الدفاع عن نفسه.

على أن الإسلام لا يخلو مع المخالفين من أهل الحرب بأخذهم بكثير من البر، فحين أمر بقتالهم لأنهم قاتلوه حرم الاعتداء عليهم، كما قال تعالى في الآية - ١٩٠ - من سورة البقرة: " وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين " فنهى عن الاعتداء في قتالهم بعدم مراعاة ما يوجبه البر بالانسانية، وكان الإسلام بهذا أول من راعي مثل ذلك في الحرب، وشرع به أصولاً فيها تبعتها عن الحروب الوحشية، فحرم بهذا ما كان يحصل فيها من المثلة ونحوها من الأمور التي لا تليق بكرامة الانسان، وكان هذا أساساً لكل ما حصل بعده فيها من التشريعات التي تحقق فيها أمور البر بالانسان بقدر الامكان.

وكذلك حرم المضي في قتالهم إذا جنحوا للسلم، فقال تعالى في الآية - ٦١ - من سورة الانفال: " و إن جنحوا للسلم، فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم " فلم يجعل منها حرباً انتقامية يمضي فيها مع شهوة الانتقام، وهي لا تقف عند حد، ولا تنتهي إلا بالقضاء على المغلوب، بل أوجب أن يمضي فيها بقدر الضرورة، فإذا أدركهم الوهن وجنحوا للسلم وجب وقفها فوراً، تخفيفاً لويلاتها، و براً بالعدو الذي أدركه الوهن، لأننا لانحاربه شهوة في الحرب، أو قصداً للانتقام منه، وإنما نحاربه دفاعاً عن النفس، وحماية للدين، فإذا كف عن القتال كفنا عنه، وعاملناه بما ينبغي من البر، ولم ننتهز فرصة ضعفه لنشفي ما قام بنفوسنا من الحقد عليه، بل يجب أن يقوم الصفاء مكان الحقد، وأن يحل السلم محل الحرب لأن الاصل في الإسلام أن تكون علاقته بالناس علاقة سلمية لا حربية، فإذا زالت أسباب العلاقة الحربية وجب أن ترجع علاقته بالناس إلى أصلها، ولا يصح المضي في مخالفتها.

وقد يكون من البر بالانسانية في الحروب تقييد مقابلة الاعتداء بالاعتداء، بأن يكون بالمثل في قوله تعالى في الآية - ١٩٤ - من سورة البقرة: " الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين " قاتلهم المشركون عام الحديبية في ذى القعدة، فقبل لهم عند خروجهم لعمره القضاء في ذى القعدة أيضا وكرهتهم القتال فيه: هذا الشهر الحرام بذلك الشهر الحرام، وهتكه بهتكه فلا تبالوا به، فالحرمات قصاص، أي أن كل حرمة - وهي ما يجب المحافظة عليها - فيها القصاص، فلما هتكوا حرمة شهركم بالصد عن العمرة، فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة فإن قاتلوكم فاقتلوهم، واعتدوا عليهم بمثل ما اعتدوا به عليكم شهراً بشهر فقط، واتقوا الله في شأن الانتصار، واحذروا أن تجاوزوا ما رخص لكم.

وكما يجوز بالاعتداء بالمثل في الزمن، يجب تقييد مقابلة الاعتداء بالاعتداء بالمثل في آلة الحرب، فإذا اعتدى علينا بالسيف اعتدنا به أيضا، ولا يصح أن نجاوزه إلى ما هو أشد فتكا، وإذا سعي العدو في ابتكار آلات حربية ليقاتلنا بها سعينا في ابتكار مثلها لندافع بها عن أنفسنا، فيكون شأننا في هذا مجارة غيرنا في آلات الحرب، وإنفاق أموال الشعوب في اختراع المدمرات، بدل إنفاقها فيما يطيب به عيشها، وتكمل به هئاتها، كما تفعل الأمم التي تتسابق الآن في اختراع آلات التدمير، حتى وصلت بها إلى ما يهدد العالم بالخراب، فالاسلام يجعل أمته في هذا الاستعداد الحربي تابعة لا متبوعة، لانه لا يريد إلا السلام والبر بالانسانية على اختلاف أديانها، فلا يجرى في الاستعداد الحربي إلا مضطراً، ولا يكون فيه مبتدئا بل مجاريا، ولا يستعمل الآلات الحربية الاشد فتكا إلا بعد أن يُعتدى عليه بها، فإذا وصلت إلى حالة تؤدى إلى إشاعة الخراب في العالم لم يسعه إلا أن يدعو إلى تحريمها، وإذا سبق بالدعوة إلى تحريمها لم يسعه إلا إجابة هذه الدعوة.

وكيف لا يكون هذا موقف الإسلام من تلك الآلات المدمرة، وقد روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد أن أبابكر بعث جيوشا إلى الشام، فخرج يمشى مع يزيد بن أبي سفيان - وكان يزيد أمير ربيع من تلك الارباع - فقال:

إنني موصيك بعشر خلال: لا تقتل امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرباً، ولا تقطع شجراً مثمراً ولا تحرق عامراً، ولا تعقرن شاة، ولا بعيراً إلا لمأكله، ولا تعقرن تخلاً ولا تحرقه، ولا تغلل، ولا تجبن.

وقد أخذ الاوزاعي والليث وأبو ثور بهذه الوصية التي وصى بها أبو بكر يزيد بن أبي سفيان فذهبوا إلى عدم جواز التحريق والتخريب في بلاد الاعداء، وقد ذهب غيرهم إلى جواز ذلك، لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قطع نخل بني النضير، وقد ذهب الطبري إلى أن النهي محمول على القصد لذلك، بخلاف ما إذا أصابوا ذلك أثناء القتال، وبهذا قال أكثر أهل العلم.

وإنني أرى بعد هذا كله أنني سقت ما فيه الكفاية لإثبات بر المخالفين في الإسلام، من سيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أولئك المخالفين، إلى نصوص صريحة من القرآن الكريم، إلى أحاديث ووصايا من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وبعض الخلفاء الراشدين، فإذا رأينا ما يخالف هذا حكمنا بأنه مخالف لسماحة الإسلام، ولم نر الأخذ به في الدين، لانه يضر الإسلام ولا يفيد، وينفر الناس منه، ويبعدهم عن الايمان به.

ومن ذلك ما روى عن أبي هريرة أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: " لا تبدؤوا اليهود والنصارى بالسلام، وإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه ".

وقد أخذ الجمهور بهذا الحديث، وذهبوا إلى تحريم ابتداء المسلم لليهودي والنصراني بالسلام، وحمل بعضهم هذا النهي على الكراهة، وخالفهم طائفة منهم ابن عباس فذهبوا إلى جواز ابتدائهم بالسلام، واحتجوا بعموم قوله تعالى: " و قولوا للناس حسنا " وبأحاديث الأمر بإفشاء السلام، لأنها جاءت عامة لا تخصيص فيها، والحق في هذا مع تلك الطائفة التي فيها ابن عباس، وقد كان أدري بالاسلام سماحته من أبي هريرة، ولا شك أن من يذهب إلى جواز ابتدائهم بالسلام ولا يأخذ بصدر الحديث في النهي عن ابتدائهم به، لا يأخذ بآخره وهو " و إذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه " لأنهم إذا دخلوا في عموم قوله تعالى " و قولوا للناس حسنا " لم يجز الاساءة إليهم بهذا الفعل، لأن إساءة الفعل أشد من إساءة القول، وقد قالت عائشة: دخل

رھط من اليهود على رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم)، فقالوا: السام عليك - والسام الموت - ففهمتها فقلت: عليكم السام واللعنة، فقال رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم): مهلاً يا عائشة، إن الله يحب الرفق في الأمر كله، فقلت يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا. فقال: لقد قلت وعليكم، فإذا كان النبي (صلی الله علیه وآله وسلم) لم يرضَ مثل هذا القول من عائشة، فكيف يرضي إذا قابلنا أحدهم في طريق أن نضطره إلى أضيقة؟

ومن ذلك ما يحكونه في تفسير قوله تعالى في الآية - ٢٩ - من سورة التوبة "حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون" قالوا: إن الجزية تؤخذ منهم على الصغار والذل والهوان، بأن يأتي بها ماشياً غير راكب، ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس، إلى ما قالوه مما لا ينبغي ذكره، والإسلام أكرم من هذا كله، وما أحسن قول بعضهم: معني الصغار ههنا هو نفس إعطاء الجزية، والحق أنه من صغر ضد كبر وعظم، لا من صغر بمعني هان وذل، فالمعني: وهم غير متكبرين ولا متعاضمين كما كانوا وهم محاربون، وهذا إنما يفيد نفي التعاضم، ولا يمنع أن يعطوها في كرامة توافق ما أمرنا به برهم.

نظرة جديدة في مكى السور ومدنيها

١-

المشهور بين العلماء أن سور القرآن الكريم على ثلاثة أقسام: قسم مكى، وقسم مدني، وقسم بعضه مكى وبعضه مدني.

وإنني أرى أنها قسمان فقط لا ثلاثة أقسام: مكى خالص، ومدني خالص، وأنها ليس فيها ما بعضه مكى وبعضه مدني، لأن كل سورة من سور القرآن جاءت مناسبة لزمن نزولها، ولكل من القسم المكى والقسم المدني مميزاته، فلا يكون من المناسب لارتباط آيات سوره وضع بعض مما نزل منهما في الآخر، ولا سيما وضع المكى في المدني، لأنه يقتضي أن تبقي آية أو آيتان أو أكثر من ذلك متروكة سنين طويلة من غير أن تلحق بسورة، ثم تستمر متروكة إلى أن تنزل سورة بعد هذه المدة الطويلة فتلحق بها، فإنها لا تلحق بها إلا إذا كانت مناسبة لها، وحينئذ لا يكون هناك حاجة لتقديم نزولها عليها، بل يكون المقبول في بدهة العقل تأخير نزولها إلى نزول السورة التي تلحق بها، وهذا إجمال لا نكتفي به في ذلك، وسيكون له تفصيل تؤخذ فيه كل سورة مكية قيل إن فيها آيات مدنية، وتؤخذ فيه في كل سورة ما يصل إليه رأينا السابق فيه، فإذا أمكن توجيهها عليه كان هو الرأي الراجح، ولم يكن هناك داع إلى إقحام بعض كل من المكى والمدني في الآخر مع اختلاف مميزاتها على ما سبق.

وهذا إذا جرينا على أن آيات كل سورة مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يجعلها كأنها جملة واحدة، منسقة المعاني، منتظمة المباني، فإذا جرينا على ما يذهب إليه بعض المفسرين من أنه لا ارتباط بين آيات السور القرآنية، كان الاستبعاد أظهر في القسم الثالث السابق، وهو السور التي بعضها مكى وبعضها مدني، لأنه إذا لم يكن هناك ارتباط بين آيات السور لم تكن هنا سورة مكية على ما يوضع من الآيات المكية في السور المدنية، وكذلك الأمر في عكس ذلك، فلا يكون هناك حاجة لوضع أحدهما في الآخر.

ولكن يجب قبل أن نأخذ في التفصيل السابق أن نذكر أولاً خلافهم في حقيقة كل من المكى والمدني من السور، لأن هذا الخلاف يفيدنا كثيراً في التفصيل.

وللعلماء في المكي والمدني من السور اصطلاحات ثلاثة: أشهرها أن المكي ما نزل قبل الهجرة من مكة إلى المدينة، والمدني ما نزل بعد هذه الهجرة، ولو نزل في مكة بعد فتحها، وعلى هذا يكون ما نزل في طريق الهجرة إلى المدينة قبل الوصول إليها من المكي.

وثانيها: أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة. وثالثها: أن المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة ولو نزل بالمدينة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة ولو نزل بمكة.

ويجب أن نذكر قبل هذا التفصيل ثانياً أنه يُرجع في معرفة المكي والمدني من السور إلى حفظ الصحابة والتابعين، لأنه لم يرد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في ذلك قول، لأنه لم يؤمر به، ولم يجعل الله تعالى علم ذلك من فرائض الأمة، وإن وجب في بعضه على أهل العلم معرفة النسخ من المنسوخ، لأن ما نزل من ذلك بمكة يكون متقدماً، وما نزل بالمدينة يكون متأخراً، على ما هو الأشهر من الاصطلاحات الثلاثة السابقة، والمتأخر هو الذي ينسخ المتقدم، لأن معرفة هذا قد يكون بغير نص الرسول (صلى الله عليه وسلم)، أي بالاجتهاد في سياق الآيات وحظها من مميزات المكي والمدني، وحينئذ لا يكون النص عليه واجباً.

ويجب أن نذكر قبل هذا التفصيل ثالثاً أن لهم ضوابط في معرفة المكي والمدني من السور، وأنهم مختلفون في هذه الضوابط، وأنها قائمة على اجتهادهم، ولم يرد فيها نص يقطع الخلاف فيها بينهم، فأخرج الحاكم في مستدركه، والبيهقي في الدلائل، والبزار في مسنده عن علقمة عن عبد الله قال: ما كان ((يا أيها الذين آمنوا)) أنزل بالمدينة، وما كان ((يا أيها الناس)) أنزل بمكة، وقيل: ما كان في القرآن ((يا أيها الناس)) أو ((يا بني آدم)) فإنه مكي، وما كان ((يا أيها الذين آمنوا)) فإنه مدني، قال ابن عطية وغيره: هو في ((يا أيها الذين آمنوا)) صحيح، وأما ((يا أيها الناس)) فقد يأتي في المدني، كما في سورة النساء، فإنها مدنية، وأولها: ((يا أيها الناس)) وكذلك البقرة مدنية، وفيها: ((يا أيها الناس اعبدوا ربكم))، ((يا أيها الناس كلوا مما في الأرض))

وكذلك في كثير من السور المكية ((يا أيها الذين آمنوا)) فلا يكون صحيحاً أيضاً.

وأخرج البيهقي في الدلائل عن هشام بن عروة عن أبيه: كل شيء نزل من القرآن فيه ذكر الأمم والقرون فإنما نزل بمكة، وما كان من الفرائض والسنن فإنما نزل بالمدينة، إلى غير هذا من الضوابط التي لا تطرد مثل الضابط الأول، ولا تميز المكي من المدني تمييزاً قاطعاً.

ولهذا كله كثر اختلافهم فيما هو مكي وما هو مدني من السور، فروي عن ابن عباس أنه قال: سألت أبي بن كعب عما نزل من القرآن بالمدينة فقال: نزل بها سبع وعشرون سورة، وسائرهما بمكة، وقال أبو الحسن بن الحصار في كتابه ((الناسخ والمنسوخ)): المدني باتفاق عشرون سورة، والمختلف فيه اثنتا عشرة سورة، وما عدا ذلك مكي باتفاق.

وقد عقد السيوطي في الإتيان فصلاً في تحرير السور المختلف فيها، فذكرها على الترتيب الآتي:

(١) سورة الفاتحة: قيل نزلت بمكة، وهو قول أكثر العلماء، وقيل: إنها نزلت بالمدينة، وقيل: إنها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة، وقيل: إن نصفها الأول نزل بمكة، ونصفها الثاني نزل بالمدينة.

(٢) سورة النساء: زعم النحاس أنها مكية مستنداً إلى قوله تعالى فيها: ((إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها)) لأنها نزلت بمكة اتفاقاً في شأن مفتاح الكعبة بعد فتحها، وهو مردود بأن هذا يُثبت نزولها بعد الهجرة إلى المدينة، فتكون مدنية لا مكية على ما سبق من الأشهر في المكي والمدني، لأن فتح مكة كان بعد الهجرة.

(٣) سورة يونس: المشهور أنها مكية، وعن ابن عباس فيها روايتان.

(٤) سورة الرعد: ورد من طريق مجاهد عن ابن عباس وعن علي بن أبي طلحة أنها مكية، وفي بقية الآثار أنها مدنية، وقد سئل سعيد بن جبير عن قوله تعالى فيها: ((ومن عنده علم الكتاب)) أهو عبدالله بن سلام؟ فقال: كيف وهذه السورة مكية؟ والذي يجمع بين الخلاف أنها مكية إلا آيات منها مدنية.

(٥) سورة الحج: قيل: إنها مكية، وقيل: إنها مدنية، والجمهور على أنها مختلطة فيها مكى ومدني.

(٦) سورة الفرقان: الجمهور على أنها مكية وقيل: إنها مدنية.

(٧) سورة يس: المشهور أنها مكية، وقيل: إنها مدنية.

(٨) سورة ص: الجمهور أنها مكية، وقيل: إنها مدنية.

(٩) سورة محمد: حكى النسفي قولاً غريباً أنها مكية.

(١٠) سورة الحجرات: حكى قول شاذ أنها مكية.

(١١) سورة الرحمن: الجمهور على أنها مكية، وقيل إنها مدنية.

(١٢) سورة الحديد: الجمهور على أنها مدنية، وقيل: إنها مكية، ولا

خلاف أن فيها قرآناً مدنياً، لكن يشبه صدرها أن يكون مكياً.

(١٣) سورة الصف: الجمهور على أنها مدنية، وقيل: إنها مكية.

(١٤) سورة الجمعة: الصحيح أنها مدنية، وقيل: إنها مكية.

(١٥) سورة التغابن: قيل مدنية، وقيل مكية إلا آخرها.

(١٦) سورة الملك: فيها قول غريب أنها مدنية.

(١٧) سورة الإنسان: قيل مدنية، وقيل مكية إلا آية واحدة ((ولا تطع

منهم أثماً أو كفوراً)).

(١٨) سورة المطففين: قيل إنها مكية لذكر دعوى أن القرآن أساطير فيها،

وقيل: إنها مدنية، لأن أهل المدينة كانوا أشد الناس فساداً في الكيل، وقيل:

نزلت بمكة إلا قصة التطفيف.

(١٩) سورة الأعلى: الجمهور على أنها مكية، وقيل: إنها مدنية لذكر

صلاة العيد وزكاة الفطر فيها.

(٢٠) سورة الفجر: الجمهور على أنها مكية، وقيل: إنها مدنية.

(٢١) سورة البلد: حكى فيها قولان، وقوله تعالى فيها ((بهذا البلد)) يؤيد

أنها مكية، لأن المراد به مكة.

(٢٢) سورة الليل: الأشهر أنها مكية، وقيل مدنية، وقيل: فيها مكى

ومدني.

(٢٣) سورة القدر: الأكثر أنها مكية، وقيل مدنية.

(٢٤) سورة البينة: قيل إنها مدنية، وقيل مكية.

(٢٥) سورة الزلزلة: فيها قولان أيضاً.

(٢٦) سورة العاديات: فيها قولان أيضاً.

(٢٧) سورة التكاثر: الأشهر أنها مكية، وقيل: مدنية وهو المختار.

(٢٨) سورة الماعون: قيل إنها مدنية، وقيل مكية.

(٢٩) سورة الكوثر: الصواب أنها مدنية، وقيل مكية.

(٣٠) سورة الإخلاص: فيها قولان، والراجح أنها مدنية.

(٣٢،٣١) سورة المعوذتين: فيهما قولان، والمختار أنهما مدنيتان، لأنهما نزلتا في قصة سحر لبيد بن الأعصم، وفيها كلام مشهور.

فعدد السور المختلف فيها على هذا اثنتان وثلاثون سورة، وهذا يخالف القول السابق، أن المدني باتفاق عشرون سورة، والمختلف فيه اثنتا عشرة سورة، وما عدا ذلك مكي باتفاق، ولعل هناك أقوالاً أخرى في ذلك غير هذين القولين، وسبب كثرة هذه الأقوال ماسبق من أنه لا يوجد نص قاطع في ذلك، وإنما يرجع الأمر فيه إلى اجتهاد العلماء، وهم يبنونه على ضوابط مختلفة في التمييز بين المكي والمدني، وقد سبق أن كل ما وضعوه من هذه الضوابط غير مطرد، وحينئذٍ لا يصح التعويل عليها في هذا التمييز.

ولا شك أن اختلافهم وعدم تعويلهم على نص قاطع، بل على ضوابط غير مطردة يسوّغ لنا أن نجتهد بعدهم فيما اختلفوا فيه، وأن نحاول في وسط اختلافهم الوصول إلى ما نراه من تقسيم السور إلى قسمين فقط: مكي خالص، ومدني خالص، حتى لا يكون هناك قسم ثالث بعضه مكي، وبعضه مدني، لما سبق من الأسباب التي تدعو إلى عدم قبوله، وأهمها، [كونه بذلك] خارجاً على سياقه، غير ملائم لزمّنه، وقد يتخذ منه أعداء الإسلام مطعناً في القرآن، فإذا وردت مثلاً آية مدنية في سورة مكية كآية الرعد التي قيل إن المراد بقوله تعالى فيها: ((ومن عنده علم الكتاب)) عبدالله بن سلام، قالوا: إن هذا خطأ، لأن السورة مكية، وعبدالله لم يسلم إلا بعد الهجرة، قيل لهم: إن هذه الآية مكية كسورتها، [والمعني] بقوله ((ومن عنده علم الكتاب)) ورقة بن نوفل من أهل مكة أو غيره.

لم يبق بعد تمهيد ما سبق إلا أن نأخذ في تفصيل ما أجملناه، وننظر في كل سورة قيل إنها تجمع بين المكي والمدني، ولا نريد أن نشعب القول في ذلك تشعباً، ولا أن نستقصي كل ما قاله فيه المفسرون، لئلا يؤدي بنا هذا إلى أن نطوّل فيه تطويلاً مملاً، وقد آثرنا لهذا أن نقتصر على ما ورد في أول كل سورة في المصحف من الإشارة إلى ما ورد من الآيات المكية فيما هو مدني، ومن الآيات المدنية فيما هو مكي، وقد نجاوز هذا قليلاً إذا اقتضى المقام منا أن نجاوز، وسرتب الكلام في هذا على ترتيب تلك السور في المصحف، لنأخذها في هذا الترتيب سورة بعد سورة:

١ - سورة الفاتحة: هذه السورة أنسب السور لوضعها من القرآن موضع المقدمة له، كما أنها أنسب السور للقراءة في الصلاة، فهي إما أن تكون نزلت بمكة مع تشريع الصلاة لكونها ركناً من أركانها، وإما أن تكون نزلت بالمدينة عند قرب تكامل القرآن لتكون مقدمة له، ولا معنى للقول بأنها نزلت مرتين بمكة والمدينة جمعاً بين القولين! لأن الجمع بين القولين ليس بواجب، ولا يصح منا أن نقبله على حساب التاريخ، لأنه يكون حينئذ غير صحيح.

٢ - سورة البقرة: قيل إنها مدنية إلا الآية - ٢٨١ - " واتفقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون " فنزلت بمكة في حجة الوداع، فإذا رجعنا إلى ما سبق لم نجد مثل هذا قيل في سورة البقرة كما قيل في غيرها، وحينئذ لا يكون هذا الاستثناء محل اتفاق بينهم، وليس في الآية ما يدل على مكان نزولها، ولو سلم أنها نزلت بمكة في حجة الوداع فإنها تكون مدنية أيضاً، على ما هو الأشهر في المكي والمدني كما سبق.

٣ - سورة النساء: هي مدنية إلا الآية - ٥٨ - " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها " فإنها نزلت بمكة عام الفتح في مفتاح الكعبة، وهي في هذا كالأية السابقة في البقرة سواء بسواء، لأنها نزلت بعد الهجرة مثلها، فلا يؤثر نزولها بمكة في كونها مدنية.

٤ - سورة المائدة: هي مدنية إلا الآية - ٣ - " حرمت عليكم الميتة والدم " فنزلت بعرفات في حجة الوداع، وشأنها في هذا مثل شأن آية البقرة أيضاً، وهذا إلى أنه ليس في الآية ما يعين زمن نزولها.

٥ - سورة الأنعام: هي مكية إلا الآيات - ٢٠، ٢٣، ٩١، ٩٣، ١١٤، ١٤١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣ - فمدنية، فأما الآية - ٢٠ - فهي: " الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم " ولا سبب لجعلها مدنية عند من ذهب إليه إلا حمل ما فيها على مسلمي أهل الكتاب بعد الهجرة، مثل عبد الله بن سلام وغيره ممن أسلم من يهود المدينة، وحملها عليهم غير متعين، لأنه يمكن حملها على ورقة بن نوفل وغيره ممن كان عندهم علم بالكتاب من أهل مكة، وهذا إلى أن المشهور في سورة الأنعام أنها نزلت جملة واحدة بمكة، وهذا ظاهر في أن جميع آياتها مكية، وهذا يقال في الآيات الآتية أيضاً.

وأما الآية - ٢٣ - " ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين " فهي متصلة بما قبلها وما بعدها اتصالاً يبعد معه تأخر نزولها عنهما.

وأما الآية - ٩١ - " وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون " فسبب جعلها مدنية دعوى بعضهم أن المحاورة فيها مع بعض يهود المدينة، ويبيده قوله: " ما أنزل الله على بشر من شيء " لأن هذا لا يصح أن يقوله اليهود المعترفون بنبوة موسى وغيره من رسلهم ولو على سبيل العناد، لأن العناد في مثله لا يصح أن يقع منهم، وإنما يصح أن يقع من مشركي قريش ونحوهم، وعلى هذا يكون قوله بعده: " قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى " إلزاماً لهم، لأنه كان من المشاهير الذائعة عندهم على أنه كان خاصاً باليهود، ولهذا كانوا يقولون: " لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم "، والخطاب في قوله بعده: " تجعلونه قراطيس " للمشركين أيضاً، وإن كان جعلها قراطيس من اليهود لا منهم، لأن اعترافهم بالتوراة على ما سبق يسوغ إضافة هذا إليهم، فقد جاء فيها البشارة بالنبي (صلى الله عليه وسلم)، واعترافهم بها يوجب عليهم الإيمان به، فإذا لم

يؤمنوا به فقد جعلوها قراطيس أيضا، ومما يؤيد أن الخطاب في هذا لمشركي قريش قوله بعده: " وعُلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم " لأن الخطاب فيه لهم قطعاً.

وأما الآية - ٩٣ - " ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله " فليس فيها مثل ما في الآية السابقة مما يصح الاعتماد عليه في جعلها مدنية، فلا يكون هناك وجه لجعلها مدنية لا مكية مثل باقي الآيات السورة.

وأما الآية - ١١٤ - " أفغير الله أبتغى حكماً وهو الذي أنزل اليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك الحق " فالمراد بالذين آتاهم الكتاب فيها ورقة بن نوفل ونحوه من أهل مكة، لا عبد الله بن سلام ونحوه من أهل المدينة، وبهذا تكون مكية لا مدنية.

وأما الآية - ١٤١ - " وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين " فمن جعلها مدنية استند إلى قوله فيها " وآتوا حقه يوم حصاده " لأنه حق الزكاة، وقد وجبت الزكاة في المدينة لا في مكة، وكان الحصاد أيضاً في المدينة لا في مكة، لأنها في واد غير ذي زرع، وقد أجاب من ذهب إلى أنها مكية عن هذا بأن وجوب الزكاة في المدينة لا يمنع وجوبها في مكة أيضاً، ولعل الذي حصل في المدينة تفصيل أحكامها، وبيان أنصبتها، وبأنه يجوز أن يكون ما في الآية غير حق الزكاة، وقد قال مجاهد: إذا حصدتَ فحضرت المساكين فاطرح لهم منه، وإذا دسته وذريته فاطرح لهم منه، وإذا كربلته فاطرح لهم منه، وإذا عرفت كيله فاعزل زكاته، وقيل: إن هذا كان قبل وجوب الزكاة، فلما وجبت نسخ بها، وكان لبعض أهل مكة زرع في الطائف والأودية المجاورة لهم.

وأما الآيات - ١٥١ - ١٥٣ - " قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم " الآيات فلعل السبب في جعلها مدنية ما سبق في سورة المطففين من السور المختلف في أنها مكية أو مدنية، وأن من ذهب إلى أنها مدنية اعتمد على أن أهل المدينة كانوا يطففون الكيل والميزان فنزلت فيهم، والاعتماد على هذا

ضعيف، لأن التطفيف عيب منتشر في كل القرى والمدن لغلبة الطمع على النفوس، ولا يختص بأهل المدينة وحدهم.

٦ - سورة الاعراف: مكية إلا من آية - ١٦٣ - إلى غاية آية - ١٧٠ - فمدنية، وهي تبتدئ بقوله تعالى: " واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر " والآيات بعدها في قصة هذه القرية، وعقاب الله لها على اعتدائها في السبت، وهي من قصص بني إسرائيل المذكورة في هذه السورة قبل هذه الآيات، وهي خاتمة قصصها فيها، فيجب أن تكون مكية مثلها، ولهذا لم تذكر سورة الاعراف فيما سبق من السور المختلف في أنها مكية أو مدنية.

٧ - سورة الأنفال: مدنية إلا الآيات - ٣٠: ٣٦ - فمكية، وتبتدئ بقوله تعالى: " وإذ يكره بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك " الآيات، وهي معطوفة على قوله قبلها: " واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض " فيذكرهم بعد انتصارهم على المشركين في بدر بأحوالهم معهم في مكة قبل هجرتهم منها، ليعرفوا فضله عليهم في هذا النصر بعد ما كان من قتلهم واستضعافهم وتآمر المشركين وتعتهم عليهم في مكة، وبهذا تكون الآيات مدنية متمشية مع سياق السورة، ولا معنى لجعلها مكية بعد قوله في بدئها: " واذ يكر " لأنه صريح في نزولها في المدينة لأنه معمول لا ذكر مقدر.

٨ - سورة التوبة: مدنية إلا الآيتين الأخيرتين فمكيتان، وهما قوله تعالى: " لقد جاءكم رسول من أنفسكم " الآيتين، وهما بعد كلام كثير مع المنافقين من أهل المدينة، وكانوا عرباً مثل مشركي مكة، فيصح أن يكون الخطاب لأولئك المنافقين أو للعرب جميعاً، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم منهم أيضاً، ومما يؤيد هذا ما ذهب إليه ابي بن كعب والحسن وسعيد بن جبير أن الآيتين آخر ما نزل من القرآن.

٩ - سورة يونس: مكية إلا الآيات - ٤٠، ٤٤، ٩٥، ٩٦ - فمدنية، فأما الآية - ٤٠ - " ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك أعلم بالمفسدين " فهي جارية على سياق ما قبلها وما بعدها من الآيات، ولا شئ فيها يمنع كونها مكية مثلها، لما سبق أن الأمر في هذا مرجعه إلى الاجتهاد، وأما الآيات - ٩٤: ٩٦ - فتبتدئ بقوله تعالى: " فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك

فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك " ومن ذهب إلى أنها مدنية فهم أن المراد بمن يقرؤون الكتاب من قبله عبد الله بن سلام ونحوه ممن أسلم من يهود المدينة، وهذا غير متعين فيها، بل الأولى حملة على ورقة بن نوفل ونحوه من أهل مكة، وحيثُ تكون الآيات الثلاث مكية لا مدنية مثل باقي السورة.

٣-

١٢^(٢) - سورة الرعد: قال الأصم: مدنية بالإجماع سوى قوله تعالى " ولو أن قرآنًا سيرت به الجبال " ودعواه الإجماع غير صحيحة، لأنه قيل: إنها مكية سوى قوله تعالى: " ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة " وقوله: " ومن عنده علم الكتاب " وهو الراجح عندي بلا استثناء، فأما الآية الأولى - ٣١ - " ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريباً من دارهم " فسبب جعلها مدنية عند بعضهم حملة القارعة على ما كان يصيبهم من سرايا المسلمين بعد هجرتهم، والأولى حملها على ما كان يصيبهم من البلايا والحروب بسبب تفرقهم وانقسامهم إلى قبائل متعادية متخاصمة، ولا منجاة لهم من هذا إلا بدين يجمعهم، ومثل هذه الآية في هذه السورة الآية - ٤١ - " أو لم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها " فقد قيل: إن المراد بها أرض مكة ينقصها المسلمون من أطرافها بعد هجرتهم منها، والحق عندي أن المراد بها أرض العرب، ينقصها دولتا فارس والروم من أطرافها، وهو تحذير لمشركي قريش وغيرهم من مشركي العرب من استمرارهم على تفرقهم، لأنه هو الذي يمكن للدولتين منهم، ولا ينقذهم من هذا إلا دين يجمع كلمتهم.

وأما الآية الثانية - ٤٣ - " قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب " فلا يتعين فيها أن يكون من عنده علم الكتاب عبد الله بن سلام على ما سبق في نظيره.

١٣ - سورة ابراهيم: مكية إلا آيتي - ٢٨، ٢٩ - فمدنيتان، والآيتان هما قوله تعالى: " ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً " الآيتين، وهم أهل مكة

(٢) كذا جاء الترقيم في المصدر! (صالح)

أسكنهم الله تعالى حرمة الآمن، وجعل عيشتهم في السعة، فكفروا به وجعلوا له شركاء من أصنامهم، وهذا الظاهر في أنهما مكيتان لا مدنيتان.

١٤ - سورة الحجر: مكة إلا آية - ٨٧ - فمدنية، وهي قوله تعالى: " ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم " ومن ذهب إلى أنها مدنية حمل السبع المثاني على السبع الطوال، وفيها سور مدنية كما سبق، فتكون الآية مدنية أيضاً، ولكن أرجح الأقوال في السبع المثاني أنها سورة الفاتحة، لأنها سبع آيات، وقيل: إنها القرآن كله، وعلى هذا تكون الآية مكة مثل باقي آيات السورة.

١٥ - سورة النحل: قيل إنها مكة غير ثلاث آيات في آخرها، وحكى الأصم عن بعضهم أنها كلها مدنية، وقال آخرون: من أولها إلى قوله: " كن فيكون " مدني، وما سواه فمكي، وعن قتادة بالعكس، ولا وجه لهذا الاضطراب عندي، وإنني أرى أن طابعها مكي من أولها إلى آخرها، وسأثبت في الآيات التي يظن فيها خلاف هذا أنها مكة.

وأولها: قوله تعالى في الآية - ٤١ - " والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا " الآية، فحمل من ذهب إلى أنها مدنية الهجرة فيها إلى هجرة المدينة، ويجب عندي حملها على هجرة الحبشة، لتكون الآية مكة على سياق السورة. وثانيها: الآيات - ٩١: ٩٦ - " وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم " الآيات، فحمل العهد فيها من ظن أنها مدنية على عهد الهدنة بين المسلمين وغيرهم بعد شرع القتال في المدينة، والحق عندي أن هذا العهد لا يتعين في عهد الهدنة، لأن هناك عهداً كثيرة في جميع المعاملات يجب الوفاء بها، وحينئذ تكون هذه الآيات مكة أيضاً.

وثالثها: قوله تعالى في الآية - ١١٠ - " ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا " الآية، وقد سبق أن الهجرة هنا هجرة الحبشة لا هجرة المدينة، وكذلك الجهاد في الآية هو الجهاد بالمال وبالصبر على أذى المشركين في مكة، ولا يتعين أن يكون الجهاد بالقتال الذي شرع بعد الهجرة إلى المدينة.

ورابعها: الآيات - ١٢٦ - ١٢٨ - " وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به " الآيات، قيل: إنها نزلت في غزوة أحد حينما مثل المشركون بحمزة، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: " والله لأمثلن بسبعين منهم " والحق عندي أن العقاب في الآية عام يشمل الضرب والشتم ونحوهما مما كان قبل شرع القتال في المدينة، فالمقصود من الآية نهى المظلوم عن استيفاء الزيادة من الظالم، كما قال ابن سيرين: إن أخذ منك رجل شيئاً فخذ منه مثله، وحينئذ تكون الآيات مكية لا مدنية.

١٦ - سورة الاسراء: مكية إلا الآيات - ٢٦، ٣٢، ٣٣، ٥٧ - والآيات ٧٣: ٨٠ - فمدنية، وسأثبت أن هذه الآيات مكية أيضا مثل باقي آيات السورة:

فأما الآيات - ٢٦، ٣٢، ٣٣ - فقد وردت في جملة وصايا ابتدأت بالآية - ٢٣ - " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا " وانتهت بالآية - ٣٩ - " ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة " وسياق هذه الوصايا واحد، فلا وجه لجعل بعضها مدنيا وبعضها مكيًا.

وأما الآيات - ٧٣: ٨٠ - فتبتدئ بقوله تعالى: " وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره " إلى أن يقول: " وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها " والخطاب في هذا كله لمشركي قريش وما كان من شأنهم بعد إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم بقصة الاسراء، ومن اشتدادهم عليه بسببها لشدة إنكارهم لها، وحينئذ يكون سياقها مكيًا أيضا، وهو ما ذهب إليه كثير من المفسرين.

١٧ - سورة الكهف: مكية إلا الآية - ٢٨ - والآيات - ٨٣: ١٠١ - فمدنية، وعن قتادة: أنها مكية من غير استثناء، وهذا هو الأرجح عندي.

فأما الآية - ٢٨ - " واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه " الآية، فإنها نزلت في شأن قريش حين قال أكابرهم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: إن أردت أن نؤمن بك فاطرد من عندك هؤلاء الفقراء الذين آمنوا بك. وحينئذ تكون هذه الآية مكية لا مدنية.

وأما الآيات - ٨٣: ١٠١ - " ويسألونك عن ذي القرنين " الآيات، فهي في قصة ذي القرنين، والسائلون فيها هم مشركو قريش، كما هو مشهور، وحينئذ تكون هذه الآيات مكية أيضا.

١٨ - سورة مريم: مكية إلا الايتين - ٥٨ - ٧١، فمدنيتان، فأما الآية - ٥٨ - " أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين " الآية، فهي واردة بعد قصص أنبياء سابقين عليها، فتكون هذه الآية مكية مثل الآيات السابقة عليها في هؤلاء الأنبياء.

وأما الآية - ٧١ - " وإن منكم إلا واردها " الآية، فالضمير في " واردها " يعود على النار في الآيات قبلها، وحينئذ تكون متصلة بها كل الاتصال، ولا يكون فيها شيء يشعر بأنها مدنية.

١٩ - سورة طه: مكية إلا الايتين - ١٣٠، ١٣١ - فمدنيتان، وهما قوله تعالى: " ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم " الايتين، والضمير في " منهم " عائد إلى المذكورين في قوله قبله: " فاصبر على ما يقولون " وهم مشركو قريش، فتكون هذه الآية مكية أيضا وفاقاً لسياقها.

٢٠ - سورة الحج: مدنية، واستثنى بعضهم الآيات - ٥٢: ٥٤ - لأنها نزلت بين مكة والمدينة، وقد سبق أن المكان لا شأن له في تمييز المكى من المدني، وإنما الشأن في هذا لما نزل قبل الهجرة إلى المدينة وبعدها. وقيل: إنها مدنية إلا الآيات - ١٩: ٢٤ - وهي: " هذا خصمان اختصموا في ربهم " الآيات، والاشارة فيه " هذان " إلى أهل الأديان الستة في قوله قبله: " إن الذين آمنوا والذين هادوا " الآية، فتكون هذه الآيات مكية مثله، ولهذا لم تستثن في القول الأول مع ما استثنى فيه.

٢١ - سورة الفرقان: مكية إلا الآيات - ٦٨: ٧٠ - فمدنية، وهذه الآيات تبدئ بقوله تعالى: " والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر " الآيات، وهي معطوفة على قوله في الآية - ٦٣ - " وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا " الآية، وكلها سياق واحد مكى، ولا معنى لجعل بعضه مكياً وبعضه مدنياً.

٢٢ - سورة الشعراء: مكية إلا الآية - ١٩٧ - والايات - ٢٢٤ : ٢٢٧ -
فمدنية، فأما الآية - ١٩٧ - " أولم تكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل " فممن ذهب إلى أنها مدنية حمل " علماء بني إسرائيل " على من آمن به منهم بعد الهجرة مثل عبد الله بن سلام، ولكن الآية ليس فيها إيمانهم به، وإنما فيها علمهم ما جاء فيه، أي من التوحيد ونحوه، وبطلان عبادة الأصنام، وحينئذ لا يكون في الآية ما يجعلها مدنية لا مكية، لأن الاحتجاج بعلمهم بهذا يصح مع كونها مكية لا مدنية.

وأما الآيات - ٢٢٤ : ٢٢٧ - " والشعراء يتبعهم الغاؤون " إلى أن قال: " إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات " فمن جعلها مدنية حمل الذين استثنوا من الشعراء على عبد الله بن رواحة، وحسان بن ثابت، وكعب بن زهير، وكان إسلامهم بعد الهجرة، ولا يتعين عندي حمل هذا عليهم، لأن هذه الآيات وردت رداً على قول مشركي قريش: لم لا يجوز أن يكون القرآن من تنزيل الشياطين على محمد كتنزيلهم الشعر على الشعراء؟ فأجيب بالفرق بين ما يدعو إليه في القرآن، وما يدعو إليه في الشعر، ولا بد أن هذا الجواب نزل بمكة عقب قولهم، لأنه لا يصح تركه هذه المدة الطويلة من غير جواب، وهذا الاستثناء لا بد منه، ولو لم يؤمن بعضهم بالفعل، لأنه لا يصح ذم الشعر والشعراء على الإطلاق في مقام التشريع، لأن من الشعر ما يقال في الحكم ونحوها، وهو شعر صالح يجب استثنائه من ذلك الذم، وحينئذ تكون هذه الآيات مكية أيضاً.

٢٣ - سورة القصص: مكية إلا الآيات - ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٨٥ -
فمدنية، فأما الآيات - ٥٢ : ٥٥ - فتبتدئ بقوله تعالى: " الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون " الآيات، فمن جعلها مدنية حملها على عبد الله بن سلام ونحوه من يهود المدينة، وقد سبق أن هذا ليس بمتعين، لأنها يجوز حملها على ورقة بن نوفل ونحوه من أهل مكة، وأزيد هنا: إن مشركي قريش كانوا يبعثون قبل الهجرة إلى هؤلاء اليهود يستفتونهم في محمد، فكان بعضهم يفتيهم بأنه يجد نعتة في توراتهم، فيمكن حمل هذه الآية وما سبق من نظائرها عليهم.

وأما الآية - ٨٥ - " إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد " الآية، فليس فيها ما يدل على أنها مدنية إلا حمل المعاد على مكة، أي لرادك إليها بعد هجرتك منها بفتحها، وهذا ليس بمتعين في الآية، لأن كثيراً من المفسرين ذهب إلى أن المراد بالمعاد القيامة، وهو المناسب لسياق ما قبله وما بعده، فيكون مكياً مثله.

٢٤ - سورة العنكبوت: مكية، وقيل مدنية، وقيل: نزلت من أولها إلى رأس عشر آيات بمكة، وباقيها بالمدينة، وقيل بعكس هذا، وهذا اضطراب كثير سببه أن في السورة طابعاً من المدني، وطابعاً من المكي، وسبب جمعها بين الطابعين أنها نزلت بعد أن هاجر بعض المسلمين إلى المدينة، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يزال بمكة، فكان يحث من لم يهاجر على الهجرة وما يكون بعدها من جهاد في سبيل الله، وقد استجاب له المسلمون إلا قليلاً منهم صعبت عليه الهجرة والجهاد، وهم المنافقون الذين ورد ذكرهم في أول السورة، وهم منافقو مكة لا منافقو المدينة، ولهذا أختار ما ذهب إليه بعضهم من أن السورة كلها مكية.

فأما الآيات الأولى منها فتبتدئ بقوله تعالى: " ألم، أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون " أي يُختبرون بالهجرة والجهاد، ثم مضى الكلام في هذا وفيمن صعب عليه من أولئك المنافقين، وفي بيان أن هذا كان سبيل من قبلهم من أتباع الرسل، وكان هذا سبباً في الانتقال منه إلى ذكر قصص بعضهم تفصيلاً بعد الإشارة إليه إجمالاً.

ثم جاء بعد هذا في الآية - ٤٦ - " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن " الآية، وهذا طابع مدني، لأن الإسلام كان قد انتشر بالمدينة، وفيها يهود قبل أن يهاجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم إليها، فهي توصية لمن أسلم من أهل المدينة ومن هاجر قبله.

ثم عاد إلى الترغيب في الهجرة بقوله في الآية - ٥٦ - " يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون " ومضى الكلام فيه إلى آخر السورة.

٢٥ - سورة الروم: مكة إلا الآية - ١٧ - فمدنية، وهذه الآية هي قوله تعالى: " فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون " وليس فيها شيء يقتضي جعلها مدنية دون ما قبلها وما بعدها من الآيات، وحينئذ تكون مكة أيضا.

٢٦ - سورة لقمان: مكة إلا الآيات - ٢٧: ٢٩ - فمدنية، وقيل: إنها مكة إلا الآية - ٤ - " الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة " الآية، لأن الصلاة والزكاة نزلتا بالمدينة، ولا شك أن هذا غير صحيح في الصلاة لأنها نزلت بمكة، وأما الزكاة فقد سبق أنها كانت واجبة فيها أيضا أو مندوبة على الأقل، فيكون الذي نزل بالمدينة فرضها، أو تفصيل أحكامها.

الفن القصصي في القرآن

وأخيراً عزمت أن أكتب في هذا الموضوع، بعد أن رأيت الذين كتبوا فيه لم يتناولوه من الناحية التي يجب أن تتناول فيه، وتجعل المخطئ يلمس خطأه فلا يسعه إلا أن يعترف به، وهذا هو الذي يجب أن يؤخذ به المخطئ في الإسلام، لأنه دين الإقناع، ولأن وسيلته هي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فإذا جاوز من يريد الدفاع عنه هذه الوسيلة أضرّ به من حيث يريد نفعه، ولا سيما في هذا العصر الذي صار الناس يمقتون فيه هذه الوسائل في المسائل الدينية، ويأخذونها على أصحابها أقسى مؤاخذة.

وإني أحب أن ابنه الذين يتخذون هذه الوسائل إلى أنها تؤدي إلى عكس ما يقصدون، وتحمل بعض الناس على أن يشتط في رأيه، ليقسوا في الحملة عليه، ويذهبوا إلى أنه ملحد يجب أن يعاقب أشد عقاب، فيصير في نظره ونظر بعض الناس مثل غاليلو وغيره من فلاسفة أوروبا، فقد اضطهدهم رجال الدين في أوروبا على بعض آرائهم، فصار هذا الاضطهاد محمداً من محامدهم، وصار مذمة لمضطهديهم.

فلنقتصر على تخطئة من يذهب به عندنا حب الشهرة إلى مثل ذلك الشطط في الرأي، ولنبلخ عليه بما يريد من رمية بالإلحاد والزندقة، حتى لا نمكنه من أن يظهر بين الناس بما يجب، أو يجعل نفسه ضحية من ضحايا الرأي، فليس أوجع في نفسه من أن نأخذه في رفق حتى نبين للناس خطأه، وحتى يرى أنه لا سبيل له إلا أن يعترف بالخطأ فيعترف، فإن لم يعترف على نفسه كفاه حكم الناس عليه، وللناس عقول تفهم، والحلال بين والحرام بين.

لقد أراد بعض الناس أن يردّ على صاحب رسالة الفن القصصي في القرآن، ففتحوا أمامه المجال في الرد عليهم، فأردت أن أقوم بما يجب علي في هذا الموضوع، ليصل الناس فيه إلى رأي حاسم، وينصرفوا عنه إلى ما هو أجدى عليهم، ويعرفوا أن صاحب هذه الرسالة لم يكن له أن يظفر إلى الكتابة في موضوع القرآن، وهو يجهل تعريف التناقض في المنطق، ويبني على جهله به حكماً خطيراً في قصة إبراهيم عليه السلام، كما جاء في التقرير الذي رفعه الأستاذ أحمد الأمين إلى عميد كلية الآداب، وقد نشر بالعدد - ٧٤٤ - من

مجلة الرسالة في الغراء، وهو يدل على مستوى صاحب هذه الرسالة في العلم، وعلى أنه جرى في رسالته على هذا المنوال، فقذف بنفسه في بحر لا يحسن السباحة فيه، ولم يخض فيه إلا فحول العلماء، وأكابر الحكماء، من الطبري إلى الزمخشري إلى الرازي، إلى أمثالهم في علمهم وحكمتهم.

فقد ذكر الأستاذ أحمد أمين في تقريره أن صاحب هذه الرسالة يرى أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويراً فنياً، بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد، مثل أن البشري كانت لإبراهيم أو لامرأته.

فدعوى هذا التناقض تدل على أن صاحب هذه الرسالة لا يعرف تعريف التناقض، وعلى أنه سار في رسالته بهذا العلم الذي لا يزال في طور الطفولة، فضلّ الصواب، وخطب خطب عشواء، والقرآن أجل من أن يتناول بمثل هذا العلم، وأخطر من أن يحكم في مسأله من لا يزال يجهل تعريف التناقض.

لقد قال الله تعالى في البشري بهذا الغلام (وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها ومن وراء إسحاق يعقوب) الآية - ٧١ من سورة هود، وفي هذه الآية كانت البشري لسارة امرأة إبراهيم عليه السلام.

ثم قال في هذه البشري (قالوا لا توجل إنا نبشرك بغلام عليم) الآية - ٥٣ - من سورة الحجر، وقال (فبشرناه بغلام حليم) الآية - ١٠١ - من سورة الصافات، فكانت البشري في الآيتين لإبراهيم عليه السلام.

فهل تبشير سارة مرة بهذا الغلام وتبشير إبراهيم مرة به من التناقض الذي يصح أن تُضرب به قصة إبراهيم مثلاً للقصة التي لا يلتزم فيها الصدق التاريخي؟ اللهم لا، لأن التناقض اختلاف قضيتين في الإيجاب والسلب اختلافاً يلزم لذاته من صدق إحدى القضيتين كذب الأخرى، فلا بد فيه من الاختلاف في الإيجاب والسلب، ولا بد فيه من الاتحاد في الموضوع والمحمول وقبودهما، وليس في هذه القصة اختلاف في قضية البشري من جهة الإيجاب والسلب، فلا تكون من التناقض الذي يلزم فيه صدق إحدى القضيتين وكذب الأخرى، وإنما كان أن كلاً من إبراهيم وامرأته بشر بهذا الغلام، وقد تكررت هذه القصة في هذه السور، فذكرت في بعضها بشري إبراهيم به،

وذكرت في بعضها بشرى امرأته به، تنوعاً في الأسلوب، وتصريفاً في القصة، لمقامات تقتضي ذلك التنوع، وتستدعي ذلك التصريف.

ولا شك أن صاحب هذه الرسالة قد سار فيها على هذا التخييل في الحكم، لا يفرق بين القصص التي نص القرآن على وقوعها، وبين الأمثال التي يجوز فيها الوقوع وعدمه، وهي أمثال لا أساطير، وقد ورد كثير منها في القرآن أيضاً، ولكن صاحب هذه الرسالة لم يُرزق قوة التمييز بينها، فخطب فيها خبط عشواء، وسقط سقوط من يتناول ما هو فوق طاقته.

لقد ذكر الله تعالى قصة مريم في سورة آل عمران، ثم قال فيما ذكره منها (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون) الآية - ٤٤ - من سورة آل عمران، وهذا نص قاطع في وقوع هذه القصة، وذكر قصة نوح في سورة هود، ثم ختمها بقوله (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر أن العاقبة للمتقين) فجعل تلك الأنباء وهي من الغيب من دلائل نبوته، ولا يصح الاستدلال بها على نبوته إلا إذا كانت صحيحة، وذكر قصة يوسف في سورة يوسف، ثم ختمها بقوله (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون) وهذا نص قاطع في وقوع هذه القصة، وهكذا غير هذه القصص من قصص الأنبياء ونحوها.

وهناك أمثال يضربها الله تعالى للناس، كقوله تعالى (ضرب الله عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهرأ هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون) للآية - ٧٥ - من سورة النحل، فهذا مثل لا يلزم أن يكون واقعاً، وكذلك ما أشبهه من أمثال القرآن.

وقد أتى صاحب هذه الرسالة فيما فاتته من الفرق بين هذين الأسلوبين، فأساء إلى نفسه، وأساء إلى علمه، وأساء إلى جامعته، وما كان له أن يظفر إلى مثل هذا الموضوع في أول نشأته.

القرآن والعلم الحديث (لقمان الحكيم ، وبلعام بن باعورا)
جاء في القرآن الكريم عن لقمان { وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ
وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ * وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ
لَابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ } (لقمان : ١٢ -
١٣) الآيات من سورة لقمان .

فلقمان الحكيم في نظر القرآن كان رجلاً حكيماً مؤمناً، ولكن من هو
لقمان الذي اشتهر عند العرب بالحكمة مع أنه لم يكن منهم، ولم يرد له ذكر
عند غيرهم؟ ومن البعيد أن يحفظ العرب ذكره ولا يكون له ذكر عند قومه،
وهم أولى بحفظ ذكره من العرب .

على أن علماءنا الأقدمين ليسوا علي بينة من أمر لقمان، فمن قائل: إنه
لقمان بن باعورا بن أخت أيوب أو ابن خالته، ومن قائل: إنه من أولاد آزر
عاش ألف سنة وأدرك داود عليه السلام، ومن قائل: إنه كان قاضياً في بني
إسرائيل، ومن قائل: إنه أسود من سودان مصر، وقد اختلفوا بعد هذا في أنه
كان خياطاً أو نجاراً أو راعياً، وهذا الاضطراب يدل علي أنهم لا يعرفون يقيناً
ما لقمان ولا من أي قوم كان .

وقد شك الألويسي المفسر في صحة هذه الروايات كلها، ولكنه لم يبين لنا
أصل هذا الاسم الأعجمي الذي حفظه العرب بدون أن يعرفوا أصله، ولم يرد
فيه عند غيرهم ما يوضح أمره .

وقد حاول العلم الحديث أن يحل هذه المسألة، فهداه البحث إلى أن لقمان
بن باعورا الحكيم المؤمن هو بلعام بن باعور المذكور في التوراة، والمشهور عند
اليهود بأنه فيلسوف الشعب الكافر، وقد قالوا عنه: إنه لا يوجد في الدنيا
فلاسفة مثله، وممن ذهب إلى هذا الدكتور ج درانبورج أحد أعضاء الجمعية
الشرقية بمدينة باريس، ودليله عليه: أن الأسماء المشهورة الواردة في التوراة
والتي ذكر معظمها في القرآن بالشكل الذي هي عليه في التوراة ينقصها اسم
بلعام بن باعور، فليس هو إلا لقمان بن باعورا، ويؤيد هذا: اتفاق اسم الأب
فيهما وأن الفعل العربي (لقم) معناه باللسان العبري (بلع)، على أنه يوجد
في كتاب صغير لمؤلف يسمى أنوخ ما يؤخذ منه أن دلالة هذين الاسمين على

شخص واحد كان معروفاً قديماً، فقد جاء فيه أن بلعام هو الفيلسوف المسمى في العربية (لقنين) يعني لقمان، وإنما أوقعه في هذا التحريف بعده عن العربية وأنه ليس من أهلها .

وهذا الأمر إن صح لا يحل المسألة إلا من وجهتها التاريخية، ولكنها من الوجهة الدينية تبقى معقدة ؛ لأن لقمان في نظر القرآن حكيم مؤمن، وفي نظر التوراة -إذا كان هو بلعام- فيلسوف كافر، فقد ورد فيها أن بني إسرائيل لما ارتحلوا إلى موآب ليحاربوا أهلها ، أجمع شيوخها وأرسلوا إلى بلعام ليلعن هذا الشعب الذي يغير علي بلاده ، فقال له الرب : لا تلعن هذا الشعب لأنه مبارك، ولما ألحوا عليه أذن له الرب أن يذهب معه بشرط أن لا يتكلم إلا بما يأمره به، فركب حماره ، وغضب الرب لذهابه (تأمل!)؛ فأرسل له ملكاً في الطريق وفي يده سيف مسلول فلما أبصره حماره وقف، وكشف الله عن عينه ؛ فرأى الملك متعرضاً في طريقه فأراد أن يرجع ولكن الملك سمح له أن يذهب معهم بشرط أن لا يفعل إلا ما أمر به ، ولما وصل إلى مكان يرى منه شعب إسرائيل ظهر له الرب وأمره أن لا يلعنه، فذهبوا به إلى مكان آخر لعل الرب يظهر له ويغير أمره ؛ فلم يأذن له في لعنهم فتركهم ورجع إلى مكانه الذي كان فيه، ولما استولى موسى وقومه علي بلاد موآب قتلوه مع كل ذكر فيها ، وسبوا النساء والأطفال، فغضب موسى لعدم قتلهم النساء والأطفال ، وقتل كل طفل فيها وكل امرأة ثيب، فهذا ما ذكرته التوراة الموجودة بأيدي اليهود عن بلعام .

وقد نقلت هذه الرواية إلى المسلمين مع من أسلم من أهل الكتاب ولكن بتغيير قليل، فإن التوراة لا تنص علي أنه دعا علي موسى وقومه ، وأما رواية مسلمي أهل الكتاب فتنص علي أنه دعا عليهم فوقعوا بسبب دعوته في التيه ؛ فقال موسى : يا رب بأي ذنب وقعنا في التيه . فقال: بدعاء بلعام، فقال : كما سمعت دعاءه فاسمع دعائي عليه، فدعا أن ينزع منه الإيمان فسلخه مما كان عليه .

ولم يشأ علماءنا إلا أن يصدّقوا هذه الرواية التي لم ينزل بها إليهم كتاب ولم يأت بها إليهم رسول، فكان بلعام عندهم غير لقمان ، وقد ذهبت الظنون

بهم فيه أيضاً ؛ حتى قال بعضهم : إنه كان نبياً ، وقال آخرون : إنه كان من أهل اليمن ، وحمل عليه ابن عباس قوله تعالى { وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ } (الأعراف : ١٧٥) وقالوا : إنه كان يعرف اسم الله الأعظم الذي ما دعا به داع إلا استجيب له . ولا يخفى أن كل هذا من الإسرائيليات التي رواها لنا كعب الأخبار وغيره من مسلمي أهل الكتاب ، ولا يوثق بها عند كثير من محققي المؤرخين عندنا ، فإن مسلمي أهل الكتاب الذين نُقلت عنهم هذه الروايات كانوا في نشأتهم بين البدو من العرب بعيدين عن معرفة الأخبار الصحيحة عن أهل الكتاب ولم يكن عندهم من العلم ما يميزون به غثها من سمينها .

وأما قوله تعالى : { وَاتْلُ عَلَيْهِمْ } (الأعراف : ١٧٥) فليس فيه ما يدل على أن المراد به بلعام أو غيره ، وقد قال ابن عمر : إنها نزلت في أمية بن أبي الصلت ، كان على علم بكتب الله وآياتها وكان يعلم أن الله سيبعث رسولا من العرب ويرجو أن يكون هو فلما بُعث محمد - صلى الله عليه وسلم - حسده ومات كافراً ، وقيل : إنها نزلت في أبي عامر الراهب ، وقيل : إنها مثل لكل من يعرف الهدى ويُعرض عنه ؛ فليس في القرآن إذاً ما يمنع أن يكون بلعام هو لقمان الحكيم .

وأما رواية التوراة عن بلعام فلا يلزمنا أن نصدّقها وقد نُسبت إلى غير بلعام من الأنبياء الذين لا نشك في عصمتهم كداود ، وسليمان ، وغيرهما أموراً لا نشك في أنهم منزهون عنها ، فما ورد فيها عن بلعام لا يمنعنا من أن نجاري العلم الحديث في أنه هو لقمان الحكيم ، علي أن بعض علماء المسيحيين يشك في صحة قصة بلعام الواردة في التوراة للتناقض الذي فيها ، فكيف يأذن له الله على ما سبق في الذهاب مع قومه ، ثم يغضب عليه لذهابه معهم ؟ وكيف يقتله موسى - عليه السلام - مع من قتل من قومه مع أن التوراة لم تنص علي أنه لعن بني إسرائيل كما كان يريد قومه ؟ بل نصت علي أنه لما لم يأذن له الرب في لعنهم قال لبالاق بن صفور ملك موآب : قم يا بالاق واسمع ؛ فليس الله إنساناً فيكذب ولا ابن إنسان فيندم ، وهل يعد ولا يفي ؟ وأخبره بأن بني إسرائيل سيملكون بلاده ، فبأي ذنب يقتل من هذا

حاله؟ وبأي وجه يكون هذا الرجل عند اليهود فيلسوف الشعب الكافر؟
وإدًا ليس هناك من جهة الدين ما يمنع أن يكون لقمان هو بلعام ، وأنه لخير
لنا أن نجاري العلم الحديث في هذا ، وأن لا نتأثر بما رواه اليهود من كفر بلعام
كما تأثر به أبائنا من قبلنا فحال بينهم وبين الاهتداء إلى الحقيقة في أمر لقمان،
وجعلهم حيارى لا يدرون من أي قوم كان ؛ وإذا لم نذهب إلي ذلك فسنظلم
مطالبين أمام العلم بالأدلة التي نقنعه بأن لقمان غير بلعام، وبالأثار القديمة
التي تكشف عن أمر هذا الحكيم الذي ورد به القرآن الكريم .
ولماذا نكلف أنفسنا عناء هذا البحث والتفتيش ولا نقنع بما قنع به العلم
الحديث؟ ونحمده على هذه الخدمة التي خدم بها القرآن وقطعه الطريق على
من تحدته نفسه من زنادقة هذا العصر بأن روايات القرآن عن لقمان حديث
خرافة إذ لا يجد له حديثًا في التاريخ القديم ولا ذكرًا عند الأقسام الذين نسبه
إليهم علماء المسلمين .

الفن الجميل في القرآن الكريم

يخطئ من يظن أن دين الله تعالى زهد محض، وتكشف بحت، ورهبانية لا تعنى بزينة الدنيا وزخرفها، وتصوفٍ مظهره لبس المرقعات، فلو صح ذلك لم يكن دين الله عاماً صالحاً لكل الناس، وملائماً لكل زمان ومكان، بل يكون خاصاً بطائفة من البشر، تؤثر التقشف على التنعم، والزهد في زينة الدنيا على التمتع بها، وليس كذلك دين الله تعالى، لأنه دين عام صالح لكل الناس، وملائم لكل زمان ومكان، ولهذا جعل الزهد في الدنيا وزينتها مباحاً لمن يريد، وأحل التمتع بتلك الزينة لمن يريد، حتى لا يكون فيه حرج على أحد في هذه الحياة، ولا تضيق به طائفة من طوائف البشر، وتسير الحياة في نظامها الصالح بدون إفراط أو تفريط.

وعلى هذا الأساس جاء القرآن الكريم بالفن الجميل من البناء والنحت والتصوير والغناء وغير ذلك، وذكر الله لنا فيه عهد ازدهار تلك الفنون في بعض ما أنزل من الشرائع، وأقام من الملك، وحكى ذلك في أسلوب يفيض مدحاً وإطراء بما ظهر من آثار تلك الفنون في هذه العهود، ويدل على روعة تلك الآثار وجمالها، وأنها كانت آية في الإبداع، ومعجزة من معجزات الفن الجميل، ومفخرة من المفاخر الباقية الذكر.

وقد ازدهر من ذلك في عهد سليمان عليه السلام فنون كثيرة، فبلغت فيه فنون البناء والنحت والتصوير أوج عظمتها، ووصلت إلى أرقى ما وصلت إليه عند الأمم المتحضرة في العصور القديمة، وقد ظهرت آثارها الرائعة فيما بنى سليمان من المساجد والقصور، وفيما شيد من المدن والحصون، وإلى هذا يشير الله تعالى في قوله: (ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر، وأسلنا له عين القطر، ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه، ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير، يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب، وقدور راسبات، اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور). ١٢، ١٣ من سورة سبأ.

وكان بيت المقدس أعظم ما تجلت فيه تلك الآثار، وتبارى في زينته أرباب الفنون الجميلة؛ وكان داود عليه السلام قد ابتداءً بناء ذلك البيت لعبادة الله

تعالى، ثم مات قبل أن يتم بناءه، فلما ملك سليمان عليه السلام من بعده مضى في إتمام ذلك البيت العظيم، وعمل على أن يكون في عصره آية الآيات، ومعجزة فنون البناء والنحت والتصوير؛ فجمع له أرباب تلك الفنون من سائر الجهات، وخص كل طائفة منهم بالعمل الذي تعرفه، وأحضر الرخام والبلور من أماكنهما، وأمر ببناء المدينة بالرخام والصفائح لتتلاءم مع ذلك البيت الذي يريد تشييده، ويكون واسطة العقد وقلادة الجيد، وقد جعلها اثني عشر ربضاً، وأنزل في كل ربض سبطاً من أسباط بني إسرائيل، ثم شرع في تشييد ذلك البيت العظيم وأحضر الذهب والفضة والجواهر واليواقيت والدر الصافي والمسك والعنبر والطيب، وأتى من ذلك بشيء كثير لا يحصيه إلا الله تعالى، أتته به أساطيله التي كانت تمخر عباب البحار، وتتنقل فيها شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، ثم أحضر المهرة من الصناعات وأمرهم أن ينحتوا تلك الأحجار ويجعلوها ألواحاً، وأن يصلحوا الجواهر ويثقبوا اليواقيت واللالئ، فبنى ذلك البيت بالرخام الأبيض والأخضر والأصفر، وعمده بأساطين البلور الصافي، وسقفه بأنواع الجواهر الثمينة، وفصص سقفه وحيطانه باللالئ واليواقيت وسائر الجواهر، وبسط أرضه بالألواح الفيروزج، فلم يكن على وجه الأرض بيت أبهى ولا أنور من ذلك البيت، حتى كان يضيء في الظلمة كالقمر ليلة البدر.

وقد زاد في زينة ذلك البيت ما نقش فيه من الصور الجميلة، وما أقيم فيه من التماثيل البديعة، وكان بعضها مصنوعاً من النحاس وبعضها مصنوعاً من الرخام وبعضها مصنوعاً من الزجاج، وكان منها ما يمثل صور الملائكة ومنها ما يمثل صور الأنبياء، ومنها ما يمثل صور الصالحين، ومنها ما يمثل صور السباع والطيور وغيرها، وكان من معجزات تلك التماثيل تماثلاً لأسدين كانا موضوعين تحت كرسي سليمان عليه السلام، وتماثلاً لنسرين كانا موضوعين فوقه، فإذا أراد أن يصعد بسط له الأسدان ذراعيهما، وإذا جلس على كرسيه أظله النسيران بأجنحتهما.

وإن ننسَ لا ننسَ حديث الصرح الذي شيده سليمان لبلقيس ملكة اليمن، وأشار الله تعالى إلى عجيب شأنه في قوله (قيل لها أدخلي الصرح فلما رآته

حسبته لجة وكشفت عن ساقها، قال إنه صرح ممرد من قوارير، قالت رب
إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين) - ٤٤ - من سورة
النمل.

فهذا الصرح كان آية من آيات الفن الجميل، وهو يدل أكبر دلالة على
عظم ازدهاره في ذلك العهد، وكان سليمان قد شيّد ذلك الصرح بلقيس
ليريها عظمة ملكه، ويطلعها على براعة أرباب الفنون في دولته، فأقامه من
الزجاج الأبيض كالماء، وأجرى الماء تحته، وألقى فيه السمك والضفادع
وغيرهما من دواب البحر، ثم وضع سريره في صدر المجلس وجلس عليه،
فلما أقبلت بلقيس قال لها سليمان: (ادخلي الصرح، فحسبته لجة) أي ماء
عظيما، (وكشفت عن ساقها) لتخوضه إلى سليمان في صدر المجلس، فقال لها:
(إنه صرح ممرد من قوارير)، فحينئذ سترت ساقها، وعجبت من ذلك غاية
العجب، وعلمت أن ملك سليمان من الله تعالى، فأسلمت لله رب العالمين.

وكذلك ورد فن الغناء في القرآن الكريم منسوبا إلى داود عليه السلام،
وإليه الإشارة بقوله تعالى: (ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير
وألنا له الحديد) ١٠ من سورة سبأ، ولهذا يقال (نغمة داود) مثلاً في طيب
الصوت، وكان عليه السلام إذا قام في محرابه يقرأ الزبور عكفت عليه الوحش
والطير تصغي إليه، ويقال أيضا (مزامير داود) لأنه فيما قيل كان له مزامير
يزمر بها إذا قرأ الزبور، فكان إذا اجتمع عليه الإنس والجن والوحش والطير
أبكى من حوله. وقال المبرد: (مزامير آل داود كأنها ألحانهم وأغانهم)، وقال
غيره: (إن طيب صوته ونغمة نغمته شُبها بالمزامير ولا مزامير ولا معازف
هناك).

وكان عثمان بن عفان أول من عُنى بتلك الفنون بالإسلام، ولهذا أخذ
عليه أعداؤه أنه بدّل الإمارة على المسلمين من زي النسك إلى زينة الملك. وقد
نقل ذلك أبو نصير العتبي في كتابه (اليمني) عن رسالة البستي في الترجيح بين
الصحابة، وهذا شيء نراه مفخرة لعثمان رضي الله عنه - وإن رآه أولئك
المنتطعون في الدين مذمة له - وقد أخذ عثمان يهتم بتزيين المملكة الإسلامية

بعد أن استقر أمرها، وتغلبت على دولتي الفرس والروم؛ فلم يعد من اللائق أن تبقى على مظاهر البداوة، وقد دان له من دان من أهل الحضارة.

وكان مسجد المدينة أول ما عمد إلى تشييده، فهدمه وبناه بالجص والحجارة، وأحضر له مهرة البنائين من المملكة الإسلامية الواسعة، ثم أتى الوليد بن عبد الملك فأرسل إلى عامله على المدينة عمر بن عبد العزيز، فزاد في المسجد شرقاً وغرباً وجنوباً، وبنى له أربع مآذن، وفرش أرضه بالرخام، ووشى جدرانه بالفسيفساء، وكسا سقفه بالذهب، وجعله أساطينه من المرمر.

فيا رب هذا دينك جميل كل الجمال، وليس فيه شيء من ذلك الحرج الذي أفسد أذواقنا، وأغلظ طباعنا، وعكس موازين الحسن والقبح بيننا، حتى صرنا نرى الحسن قبيحاً، والقبيح حسناً، ولا شك أن الفنون الجميلة هي التي تهز الوجدان، وترقق العاطفة، فلا يسع أي دين أن ينكر فضلها، أو يغض من شأنها، وقد ذكرنا من أمرها في القرآن ما فيه الكفاية لبيان شأنها فيه.

رفع عيسى عليه السلام

قرأت في العدد (٤٦٢) من مجلة الرسالة الغراء فتوى فضيلة الأستاذ الجليل محمود شلتوت في رفع عيسى عليه السلام، فوجدته يذهب فيها إلى ما رآه بعض المفسرين من أن الرفع كان بعد الوفاة، لقوله تعالى (إني متوفيك ورافعك إلي) وقد رأى فيها أن المراد رفع المكانة لا رفع الجسد، ولو حمّله على رفع روحه إلى الملاء الأعلى لكان أولى وأقرب.

ولكني أرى مع هذا أنه إذا كان لهذا الرأي ما يرجحه مما جاء في تلك الفتوى، فإن للرأي الآخر المشهور وجوهاً ترجحه أيضاً، لأن الثابت من التاريخ أن أمر عيسى عليه السلام قد انتهى في اليوم الذي وقع فيه الصلب على من شبه به، فإذا كان عيسى عليه السلام قد توفي في ذلك اليوم ولم يرفع جسده إلى السماء، فإن إلقاء شبهه على غيره وصلبه بدله لا يكون مفهوماً من الناحية التاريخية، لأن وفاته تحقق الغاية التي يطلبها خصومه من صلبه، فلا يكون هناك داع إلى ما حصل من ذلك الصلب، بل إن إلقاء الشبه على غيره في هذه الحالة لا يمكن قبوله، لأن موته لا يجعل سبيلاً إلى اشتباه غيره به، وكل هذا على الرأي المشهور ظاهر كل الظهور، وقد أجابوا عن الآية السابقة بأن واو العطف فيها لا تقضي ترتيباً، فمن الجائز أن يكون توفي بعد الرفع، ومن الجائز أن تُحمل الوفاة على النوم، كما قال الله تعالى: (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها).

وإني أرى بعد هذا أن الأجدد بنا ترك الاشتغال بمثل هذه المسائل، لأنه لا يضرنا في ديننا أن يكون عيسى قد توفي ولم يرفع جسده، ولا أن يكون جسده قد رفع حياً، فذلك أقرب إلى أن يكون من الغيب الذي استأثر الله بعلمه، لأنه حصل بدون أن يراه أحد، فكان سراً لا يعلمه إلا الله تعالى ومن وقع له.

تحرز مفسر عن التكفير في رأي خطير

يجازف كثير من الناس في هذه الأيام بتكفير أصحاب الآراء الجديدة في الدين، ولا يكتفون بتخطئتها، وترك عقيدة أصحابها لمن هو أدري بها منهم، ونحن نسوق لهم هذا المثل من تفسير غرائب القرآن لنظام الدين النيسابوري، ليعرفوا كيف كان سلفنا الصالح يقابل الآراء الجديدة بالهدوء اللائق بكرامة العلم، ويحاول ردها في لين ورفق، فلا يقيم في ذلك مناخة باسم الدين، ولا يجازف بالتكفير والتضليل كما نجازف اليوم.

وقد جاء هذا الرأي الخطير في تفسير الآيات الواردة في قصة داود وسليمان من سورة سبأ، وفيها ذكر تسخير الجبال وتسييحها مع داود، وتسخير الرياح والشياطين لابنه سليمان، وكذلك إلانة الحديد وإسالة القطر، فقال النيسابوري: زعم بعض المتحذلقين أن المراد من تسخير الجبال وتسييحها مع داود أنها كانت تسبح كما يسبح كل شئ بحمده، وكان هو عليه السلام يفقه تسييحها فيسبح، والمراد من تسخير الريح أنه راض الخيل وهي كالريح، والمراد من إلانة الحديد وإسالة القطر أنهم استخرجوا الحديد والنحاس بالنار واستعمال آلاتها، والمراد بالشياطين ناس أقوياء، ولا يخفي ضعف هذه التأويلات، فإن قدرة الله في باب خوارق العادات أكبر وأكمل من أن تحتاج إلى هذه التكلفات.

فالجمهور يرى هذه الأشياء أنها كانت معجزات لداود وسليمان عليهما السلام، ويفهمها على ظاهرها من الدخول في باب خوارق العادات، فلما ساق النيسابوري ذلك الرأي الذي يخرجها من هذا الباب، لم يفعل إلا أن جعله حذلقه لا داعي إليها، لأن قدرة الله أكمل من تحتاج إلى مثلها، والحذلقه يا معشر الناس شئ غير التكفير والتضليل، وإنما يقال - حذلق - إذا أظهر الحذق أو ادعى أكثر مما عنده كما فعل هذا المتحذلق.

ولو أن مثل ذلك الرأي ظهر في عصرنا لقامت له الدنيا وقعدت، وامتلت صفحات الجرائد والمجلات بألفاظ الكفر والضلال والإلحاد والزندقة، وما إلى هذا من الألفاظ المؤذية، وشر الإيذاء ما يتعلق بالعقيدة.

فهل لكم يا معشر المجازفين بتكفير الناس أن تنتفعوا بسوق هذا المثل، وان
تقتدوا بما فيه من الظرف واللباقة في الرد، فقد سَمَّ العقلاء جدلكم النابي في
الدين، لأنه يضر ولا نفع، ويبغض في الدين أكثر مما يجب، ولهذا أمرنا أن
نجدل بالتي هي أحسن.

وَأَدَّ البَنَاتُ عِنْدَ العَرَبِ فِي الجَاهِلِيَّةِ

- ١ -

ذكر الأستاذ علي عبد الواحد وافي في العدد الممتاز أنه لا يصح إرجاع وأد البنات عند العرب في الجاهلية إلى فقرهم، لأن ذلك كان يفعله أغنياؤهم وفقراؤهم، ولا غيرتهم على أعراض البنات، لأن ذلك يرجع عند من يراه إلى قصة قيس بن عاصم، ووأد البنات أقدم منها عند العرب، وقد رأى أن يرجع ذلك إلى سبب استنبطه من الآيات القرآنية التي وردت في وأد البنات؛ وهو أن بعض العرب كانوا يعتقدون في البنات أنهنّ من خلق إله اليهود، وكانوا ينظرون إليه نظرة كنظرنا الآن إلى الشيطان؛ أما الذكور فمن خلق آلهتهم، ولهذا كانوا يعتقدون في البنات أنهن رجس يجب التخلص منه بالقتل، ثم ساق الآيات التي استنبط ذلك منها، فساق أولاً قوله تعالى: (ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم تالله لتسألن عما كنتم تفترون. ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون، وإذا بُشِرَ أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به؛ أيمسكه على هون أم يدسه في التراب، ألا ساءوا ما يحكمون) الآيات ٥٦ - ٥٩ من سورة النحل، وقد فسر البنات في ذلك بالإناث من البشر، وحمل قوله تعالى (ولهم ما يشتهون) على أنهم يجعلون لآلهتهم ما يشتهون من البنين.

وكل من التفسيرين غير صحيح، لأن المراد من البنات: الملائكة الذين كانوا يقولون عنهم أنهم بنات الله، والمراد من قوله تعالى (ولهم ما يشتهون) أنهم يجعلون لأنفسهم لا لآلهتهم البنين الذين يشتهون، فينسبون لله من البنات ما يكرهونه لأنفسهم، وهذا هو الذي ينطق به ما ساقه من باقي الآيات، كقوله تعالى: (وجعلوا له من عباده جزءاً أن الإنسان لكفور مبين، أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين، وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم سكتب شهادتهم ويسألون) الآيات ١٥ - ١٩ من سورة الزخرف، فمن جعلوهم جزءاً هنا لله هم البنات في آيات النحل، وهم الملائكة الذين جعلوهم إناثاً هنا، والمراد أنهم جعلوهم أولاد الله، فأين هذا من تفسير

الأستاذ وافي لهم بالبنات من بني آدم؟ وأن العرب كانت تعتقد أنهن خلق الله لا خلق آلهتهم؟

وكذلك قوله تعالى (وأصفاكم بالبنين) صريح في أنهم كانوا يجعلون البنين لأنفسهم، وليس الأمر كما فهمه الأستاذ وافي من أنهم كانوا يجعلونهم لآلهتهم، وأصرح من هذه الآيات في ذلك قوله تعالى (أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثاً إنكم لتقولون قولاً عظيماً).

فليس في شيء من الآيات التي ساقها الأستاذ وافي ما يفيد أن العرب كانوا يعتقدون أن بناتهم من خلق الله، وانهم كانوا يئدونهن كرهاً لهنّ لأنهن غير مخلوقات لآلهتهم، وليت شعري بعد هذا من أين أخذ الأستاذ وافي أن العرب الذين كانوا يئدون البنات كانوا يعتقدون في الله تعالى ذلك الاعتقاد، وينظرون إليه كما ننظر إلى الشيطان، وهم الذين قال الله في حقهم من سورة الزخرف أولاً (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم) الآية - ٩ - ثم ذكر بعد ذلك الآيات السابقة في نسبتهم البنات من الملائكة إليه تعالى.

والحق عندي: أن وأد البنات كان بعضه للفقير من الفقراء، وكان بعضه لخوف الفقر من الأغنياء، وكان بعضه لخوف العار والسي، ولا مانع من أن يكون بعضه لعقيدة دينية غير التي يذكرها الأستاذ وافي، فقد كان الرجل يحلف في الجاهلية لئن ولد له كذا غلاماً لينحرن أحدهم كما حلف عبد المطلب بن هاشم.

-٢-

قرأت ما كتبه الأستاذ علي عبد الواحد وافي رداً علي في هذا الموضوع، وقد ختم رده بأنه بصدد قبائل كانت تئد كل بنت تولد لها، لا بصدد حالات فردية كانت تنحر فيها بعض البنات! وإني أقول في ذلك كلمة لا أحب أن أقول بعدها كلمة أخرى، لأن مثل هذا الذي يقوله الأستاذ علي عبد الواحد وافي لم تذهب إليه قبيلة عربية أصلاً، ولا يمكن أن تذهب إليه قبيلة في أمة من الأمم، اللهم إلا إذا أرادت أن تقضي على نفسها وتقطع نسلها من بنات

وبنين معاً، وإذا كان هذا شأن ما هو بصدده فهو غير صحيح في نفسه، ومثله لا يصح أن نحمل آيات القرآن عليه، ولا سيما إذا كانت لا تحتمله.

وقد رأى الأستاذ أن حمل قوله تعالى (ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون)، على معنى أنهم يجعلون لآلهتهم ما يشتهون، لا يستقيم مع الآيات الأخرى - كما ذكرت - لأنها صريحة في أنهم كانوا يجعلون ذلك لأنفسهم لا لآلهتهم، فذكر أن نسبة الذكور لأنفسهم أو لآلهتهم لا يهم كثيراً في موضوعه، مع أن موضوعه قائم على نسبة خلق البنين لآلهتهم والبنات لله تعالى.

وكذلك رأى الأستاذ أن النصوص القرآنية صريحة في أن العرب كانوا يجعلون الملائكة بنات لله كما ذكرت، فلم يسعه إلا أن يعترف بهذا، ولكنه ذكر أنه لا يتعارض مع ما ذكره، من أنهم كانوا ينسبون إليه البنات من البشر، وإن المقابلة بين البنين والبنات في نحو قوله تعالى: (أم أتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين) تقتضي أن تكون البنات من البشر كالبنين، وقد نسي الأستاذ في هذا آية الإسراء: (أفأصفاكم ربكم بالبنين وأتخذ من الملائكة إناثاً أنكم لتقولون قولاً عظيماً) فالمقابلة فيها صريحة بين البنين من البشر والبنات من الملائكة، وهي مقابلة سائغة مقبولة، ووجه ذلك لا يخفى على مثل الأستاذ وافي.

ولا أحب أن أطيل بعد هذا فيما أطال به الأستاذ، ويكفي أن مذهبه يؤدي إلى أنه كانت هناك قبائل تند كل بناتها لأنها من خلق الله أو الشيطان، مع أن ذلك لم يكن إلا حالات فردية في تلك القبائل، وكان يدعو إليها الفقر من الفقراء، أو خوفه من الأغنياء، كما صرح بذلك القرآن الكريم؛ وخصوا البنات بذلك لأنهن لا يكتسبن.

من أسرار غزوة بدر

المشهور بيننا أن المسلمين لما انتهوا من غزوة بدر اختلفوا في شأن من أسروه من المشركين، فرأى فريق قتلهم، ورأى فريق أخذ الفداء منهم، فجمع النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه ليشاورهم فيما يفعله مع أولئك الأسرى، وكان يأخذ بالشورى في أموره، ليعلم أصحابه الأخذ بها، وإن كان هو غنياً عنها، لأن من يكون معه وحي السماء، لا يحتاج إلى رأي أهل الأرض، وهو عرضة للخطأ والصواب.

فجمع النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه وقال لهم: ما تقولون في هؤلاء؟ (يعني الأسرى)، فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، قومك واهلك، استبقهم واستأن بهم، لعل الله أن يتوب عليهم، وخذ منهم فدية تكون لنا قوة على الكفار.

وقال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله، كذبوك وأخرجوك، فدعهم نضرب أعناقهم. مكن علياً من عقيل (أخيه) فيضرب عنقه. ومكن حمزة من العباس (أخيه) فيضرب عنقه. ومكني من فلان (نسيب لعمر) فأضرب عنقه؛ فإن هؤلاء أئمة الكفر!

وقال عبد الله بن رواحة الشاعر المعروف: يا رسول الله، انظر واديا كثير الحطب، فأدخلهم فيه، ثم أضرمه عليهم نارا، وهو رأي يتفق مع طبيعة الشعراء في تأثرهم بالعاطفة أكثر من العقل، وشأن العاطفة المغالاة في الحب والبغض، وشأن العقل الاعتدال فيهما.

فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يجبههم، ثم تركهم ودخل، فقال ناس من أهل المجلس: يأخذ بقول أبي بكر. وقال ناس منهم: يأخذ بقول عمر. وقال آخرون: يأخذ بقول عبد الله ابن رواحة. ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن الله ليلين قلوب رجال حتى تكون ألين من اللبن، ويشد قلوب رجال حتى تكون أشد من الحجارة. وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم، قال: (فَمَنْ تَبِعَنِي فَانِهِ مِنِّي، وَمَنْ عَصَانِي فَانَكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ). ومثلك يا أبا بكر مثل عيسى، قال: (إِنْ تُعَذِّبَهُمْ فَانَهُمْ عِبَادُكَ، وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَانَكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). ومثلك يا عمر مثل نوح، قال: (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنْ

الكافرين دياراً) ومثلك يا عبد الله بن رواحة كمثل موسى، قال: (رَبَّنَا اطْمَسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ، فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ).
ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اليوم أنتم عالة، فلا يفلتن أحد منهم إلا بفداء أو ضرب عنق.

وروى ابن عباس عن عمر أنه قال: فهوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر، ولم يهوَ ما قلت، وأخذ منهم الفداء. فلما كان من الغد جئت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر قاعدان يبكيان، فقلت: يا رسول الله أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تابكيت لبكائكما، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبكي على أصحابك من أخذهم الفداء. لقد عرض عليّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة - لشجرة قريبة منهم - فأنزل الله عز وجل عليه (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ، تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

فهذا هو المشهور بيننا في سبب نزول هاتين الآيتين (٦٧، ٦٨) من سورة الأنفال التي نزلت في غزوة بدر؛ وهو يفيد أن الله تعالى غضب على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى أصحابه لهذا العمل الإنساني العظيم الذي أشار به أبو بكر، من البرّ بالأسرى والرفق بهم، وهذا مع أن الذي أشار به أبو بكر هو الذي يتفق مع ما جاء به الإسلام في شأن الأسرى، ومع ما امتازت به الحروب الإسلامية على الحروب السابقة من الإحسان إليهم، على أن الله قد نصر المسلمين في غزوة بدر نصراً عظيماً، وشفى نفوسهم من صناديد قريش، فقتلوا فيها كلهم، ولم يفلت إلا قليل منهم، وكان منهم في الأسر النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط، فقتلهما رسول الله في طريقه إلى المدينة، ولم ينتظر بهما ما فعله في غيرهم من الأسرى. ولما اختار رسول الله رأي أبي بكر في الفداء قال له عبد الله بن مسعود: إلا سهيل بن بيضاء، فإني سمعته يذكر الإسلام، قال ابن مسعود: فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما رأيتني

في يوم أخوف أن تقع عليّ الحجارة من السماء من ذلك اليوم حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إلا سهيل بن بيضاء.

ولم يبقَ بعد هؤلاء في الأسرى إلا العباس بن عبد المطلب عم النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا عقيل بن أبي طالب أخو علي، وإلا أمثالهما ممن لم يكن من أولئك الصناديد، وقد حقق الله في كثير منهم رجاء أبي بكر (لعل الله أن يتوب عليهم) فأسلم العباس بن عبد المطلب، وأسلم عقيل بن أبي طالب، وأسلم كثير غيرهما من أولئك الأسرى، والرأي الذي تحققه الأيام لا يليق بحكمة الله تعالى أن يغضب من إثارة على غيره ذلك الغضب.

وإن أرى أن الإسلام إذا كان قد أباح قتل الأسير مع ما أباحه فيه من الاسترقاق والإطلاق بفداء أو بدون فداء، فإنه يجب ألا يُصار إليه إلا عند الضرورة القصوى والأسباب الموجبة. وإنه ليعجبنى ما روى عن الحسن وعطاء رحمهما الله تعالى أنهما قالوا: لا يُقتل الأسير، ولكن يُفادى أو يُمنّ عليه، وكأنهما اعتمدا في ذلك ظاهر قوله تعالى: (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَتْمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا) - المبسوط للسرخسي ج ١٠ ص ٢٤ - وهذا الذي يذهب إليه الحسن وعطاء في الأسير هو الذي تذهب إليه القوانين الحربية الحديثة.

ولهذا كله لا أرى أن السبب في نزول آيتي الأنفال هو إنكار الفداء الذي أشار به أبو بكر واختاره النبي صلى الله عليه وسلم على رأي عمر وعبد الله بن رواحة، ولا سيما أن هذا الفداء في غزوة بدر لم يكن أول فداء أخذه النبي (صلى الله عليه وسلم) من الأسرى، فقد أخذ الفداء فيما حصل قبلها من السرايا، ولم ينكر الله عليه أخذه له، وكان ذلك في سرية عبد الله بن جحش إلى نخلة بين مكة والطائف، فرصد فيها عيراً لقريش تحمل زبيباً وأدماً وتجارة من تجارتهم، فيها عمرو بن الحضرمي، وعثمان ونوفل ابنا عبد الله المخزوميان، والحكم بن كيسان مولى هشام بن المغيرة، فقتلت سرية عبد الله بن جحش بعضهم، وأسرت عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان، واستاقت العير إلى المدينة، فبعثت قريش في فداء الأسيرين، فقبل النبي صلى الله عليه وسلم

فداءهما، فأما الحكم بن كيسان فاسلم وأقام بالمدينة حتى أستشهد يوم بئر معونة، وأما عثمان بن عبد الله فلحق بمكة ومات بها كافراً
والذي أراه أن تينك الآيتين نزلتا في أمر آخر حصل في غزوة بدر، وذلك أن تلك الغزوة كانت أهم قتال بدأ به المسلمون بعد هجرتهم إلى المدينة، وكانوا لا يزالون في نشأتهم قلة بالنسبة إلى قريش، وهذا إلى غيرهم من المشركين الذين تعج بهم الجزيرة، فاهتم النبي صلى الله عليه وسلم بأمرها، وأمر الله فيها المسلمين ألا تأخذهم في قتال المشركين رافة ولا شفقة، وأن يُثخنوا فيهم إذا مكن لهم منهم، حتى يهيأ أمرهم، ويضعف شأن الشرك بضعفهم، ويكون ما يحصل لهم عبرة لغيرهم من المشركين. وفي هذا يقول الله تعالى في سورة الأنفال (سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ) - ١٢.

ولكن المسلمين في هذه الغزوة لم يكادوا يرون النصر فيها بعد أن قتل الله من قتل من صناديد قريش حتى أدركتهم نحيبتهم الأولى في الجاهلية، واستبدلوا الأسر في المشركين طمعاً في الفداء بالإثخان فيهم، والضرب فوق أعناقهم.

فلما وضع القوم أيديهم يأسرون، ورسول الله صلى الله عليه وسلم في العريش، وسعد بن معاذ قائم على باب العريش متوشحاً في نفر من الأنصار، يجرسون رسول الله صلى الله عليه وسلم يخافون عليه كرة العدو - رأى رسول الله في وجه سعد بن معاذ الكراهية لما يصنع الناس، فقال له: والله لكأنك يا سعد تكره ما يصنع القوم، قال: أجل والله يا رسول الله، كانت أول وقعة أوقعها الله بأهل الشرك، فكان الإثخان في القتل أحب إليّ من استبقاء الرجال.

فهذا هو الإثخان الذي نزل فيه قوله تعالى في الآيتين السابقتين (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) وهو إثخان تبيحه الشرائع العادلة، ويقتضيه الحزم والتدبير، وقد أمر الله به في أثناء القتال، ولم يأمر به في الأسرى بعد الانتهاء منه، كما هو المشهور في سبب نزول تينك الآيتين.

وأما عرض الدنيا الذي قصده الله تعالى بقوله: (تريدون عرض الدنيا) فليس هو الفداء الذي أباحه الله لنا بعد القتال، وإنما هو ما حصل منهم أثناء القتال من إثارة الأسر على القتل طمعاً في الفداء، والقتال في الإسلام لا يصح أن يكون لغرض من أغراض الدنيا، لأن ذلك هو قتالهم في الجاهلية للسلب والنهب، والإسلام أشرف من أن يباح فيه القتال لذلك الغرض وهذا المعنى الذي نقوله في تفسير الآيتين هو الظاهر منهما، لأن العتاب فيهما لم يرد إلا على نفس الأسر، أما تفسيرهما المشهور فالعتاب فيه على الفداء، وهو إنما يصح تفسيراً لمثل: [ما] كان لني أن يبقِيَ على أسرى. وقد قال ابن السبكي في تفسيرهما: إن المعنى ما كان لني غيرك أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، فجعل هذا من خصائصه صلى الله عليه وسلم، وهو تفسير يخالف التفسير المشهور أيضاً، ولكنه بعيد عن نظم الآية، والذي يتفق مع نظمها هو تفسيرنا.

المصحف المبوب

١ -

عصرنا هذا عصر تجديد في كل شيء، وكان من الواجب علينا - معشر المسلمين - أن نجعل لطابع هذا العصر أثراً في مصحفنا، لأنه يحوي بين دفتيه أعز شيء عندنا، وهو القرآن الكريم الذي نسعد به في دنيانا وأخرانا، فلا يزال هذا المصحف يظهر بيننا بشكله القديم، لا شيء فيه إلا ما في هامشه من بيان أجزائه الثلاثين وأحزابه الستين وارباعها، وليس في هذا أثر للإخراج العلمي الذي يبذل في عصرنا عند إخراج الكتب البشرية، إذ تلحق بها أشياء كثيرة نرغب في الاطلاع عليها، وتساعد في الاستفادة منها.

ولا شك أن جمودنا بإزاء ما يلزم لمصحفنا في عصرنا يخالف كل المخالفة حال سلفنا الصالح بإزاء هذا المصحف، فقد كان القرآن الكريم مفرقا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم في العسب واللخاف وصدور الرجال، وقد مات وهو على هذه الحال، فلما كانت وقعة اليمامة في خلافة أبي بكر أتابه عمر فقال له: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن. فقال له أبو بكر: كيف نفع شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر هو والله خير. ولم يزل يراجع حتى شرح الله صدره لذلك، وأحضرا زيد بن ثابت فقال له: إنك شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن، اجمعه. فتتبعه زيد يجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى جمعه في صحف مكتوبة، ثم أخذها فأعطاه أبو بكر، وقد ائتمروا ما يسمون ذلك؟ فقال بعضهم: سمّوه السفر، فرد عليه بأن هذا تسمية اليهود، فكرهوه فقال بعضهم: رأيت مثله بالحبشة يسمى (المصحف) فاجتمع رأيهم على أن يسموه (المصحف)، وكان هذا أول تجديد في ترتيب المصحف وتسميته.

ثم اختلف الناس في قراءة القرآن على عهد عثمان، حتى اقتتل الغلمان والمعلمون بالمدينة، وكانوا قد قرؤوه بلغاتهم على اتساعها فبلغ ذلك عثمان فجمعهم وقال لهم: عندي تكذيبون به وتلحنون فيه! فمن نأى عني كان أشد تكذيباً وأكثر لحناً! يا أصحاب محمد، اجتمعوا، فكتبوا للناس إماماً. فجمعوا

اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار، فبعثوا إلى الصحف التي كتبت في عهد أبي بكر فأتوا بها، وكانت محفوظة في بيت عمر عند ابنته حفصة، فأعادوا كتابته على لغة قريش وحدها، لأن القرآن نزل أولاً بلغتهم، ثم وسع في قراءته بلغة غيرهم رفعا للخرج والمشقة في ابتداء الأمر، فلما حصل ذلك الخلاف رؤي أن الحاجة إلى تلك التوسعة قد زالت فاقتصر في كتابته على لغة واحدة، وكان هذا ثاني تجديد في ترتيب المصحف وكتابته.

ثم فسد اللسان العربي باختلاط العرب مع غيرهم بعد الفتوح الإسلامية، وظهر اللحن والتحريف في الألسنة وفي قراءة القرآن، لأنهم كانوا يكتبون بلا إعجام ولا شكل إلا قليلا، اعتماداً منهم على معرفة المكتوب إليهم باللغة، واكتفائهم بالرمز القليل في قراءة اللفظ، فلما ظهر ذلك الفساد أشفق المسلمون على تحريف ألفاظ القرآن، فوضع أبو الأسود الدؤلي من التابعين علامات في المصحف بصبغ مخالف لما يكتب به، فجعل علامة الفتحة نقطة فوق الحرف، وجعل علامة الكسرة نقطة اسلفه، وجعل علامة الضمة نقطة من جهة اليسار، وجعل التنوين نقطتين، وذلك في عهد معاوية، وكان ثالث تجديد في ترتيب المصحف وكتابته.

ثم وضع نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر نقط الإعجام بنفس المداد الذي كان المصحف يكتب به لتمييز الحروف المتشابه بعضها من بعض، وكانا تلميذين لأبي الأسود الدؤلي، وقد فعلا هذا بأمر الحجاج بن يوسف، وفي عهد عبد الملك بن مروان، وكان هذا رابع تجديد في ترتيب المصحف وكتابته.

ثم اخترع الخليل بن أحمد الشكل المستعمل الآن، لأن نقط الإعجام كانت تشبه أحيانا بنقط الشكل، وإن كانتا تكتبان بصبغين مختلفين، وكان من الصعب وضياح الزمن كتابتهما بمدادين، فجعل الضمة واواً صغيرة فوق الحرف، وجعل الفتحة ألفا صغيرة، وجعل الكسرة ياء صغيرة، وجعل الشدة رأس شين، وجعل السكون رأس خاء، وجعل همزة القطع رأس عين، وقد أتى بعد الخليل من اخترل في هذا الشكل وزاد عليه حتى صار في حاله المعروف الآن، وكان هذا خامس تجديد في ترتيب المصحف وكتابته.

ثم وقفت كتابة المصحف عند هذا الحد، إلا ما حصل من كتابتهم بهامشه بيان أجزائه الثلاثين وأحزابه الستين وارباعها، وهو عمل قليل النفع، ضئيل الفائدة، لا يدعو إليه إلا ما اعتدناه من العناية بالقرآن بالحفظ دون الفهم، فقسمناه إلى تلك أجزاء والأحزاب والأرباع، لتكون لنا منها أوراد نتلوها للتبرك، لا للعظة والاعتبار، لأنه لا يوجد في ذلك التقسيم ما يلفت إلى الفهم في القراءة، ولا تُمكن عظة بقراءة من غير فهم.

فيجب أن نعدل عن ذلك التقسيم الذي لا فائدة فيه إلى تبويب السور بهامش المصحف تبويماً يعتمد فيه على الغرض المقصود من كل سورة، فيقسم إلى أقسام مرتبة متميزة، تلفت القارئ إلى ما ينطوي تحتها من المعاني، وتوجهه في قراءته إلى ما تشير إليه من المقاصد، لتكون قراءته نافعة مفيدة مؤدية إلى ما أنزل القرآن لأجله، وهو الهداية.

وسيكون هذا تجديداً عظيماً في ترتيب المصحف وكتابته، تظهر به سورة متسقة المعاني، منتظمة المباني، فلا يظن ظاناً أنه ينقصها شيء من اتساق معانيها وانتظام مبانيها، وقد وقع في هذا الظن الآثم بعض المستشرقين، لأنه لم يجد أمامه مثل هذا المصحف الذي تبوّب سوره بهامشه ذلك التبويب، وتقسم فيه إلى تلك الأقسام المرتبة المتميزة، ولو أنه وجده لم يقع في ذلك الظن، ولعرف إن سور القرآن متسقة المعاني منتظمة المباني على خلاف ما ظن، ولقد مهّدت لهذا المصحف بكتابي (النظم الفني في القرآن)، وسيظهر قريباً هذا الكتاب، ولعلنا نرى قريباً بعده هذا المصحف المبوب.

٢-

ما كنت أظن أن تجد فكرة المصحف المبوب معارضاً، لأنها أمنيّة طالما تمنّاها كبار العلماء لتظهر بها كل سورة من سور القرآن الكريم متسقة المعاني، منتظمة المباني، معروفة الأغراض، محددة الأبواب، وليس هذا علم الله في القشور، وإنما هو لب اللباب، وحدث عظيم في ترتيب المصحف.

ولكن كيف يمرّ هذا من غير معارض؟ وقد طال بنا إلف كل قديم، حتى صار السكون عندنا بركة، وكرهنا كل حركة، وأسأنا الظن بكل جديد، وأخذنا الجديد النافع بذنب الجديد الضار.

وماذا في فكرة المصحف المبوب من الضرر؟ يقول الأستاذ الفاضل عمر إسماعيل منصور: إنه يود أن يشعر المسلمون بأن كتابهم مقدس، وليس عرضة لكل مبتكر، إذ من الجائز أن يختلف والتبويب، فيظهر المصحف في عدة طبعات، فإذا بوبه اليوم فلان، فسيبوه غداً غيره، فيقولون قرآن فلان، ومصحف فلان، وتكون فتنة، وكلما تفلسف شخص أضاف فكرة جديدة ما دمنا قد فتحنا هذا الباب.

فالأستاذ عمر إسماعيل منصور في هذا يكره الابتكار لذات الابتكار، ولا يفرق فيه بين نافع وضار، ثم يوهم أن التبويب سيحدث تغييراً في نظم المصحف، مع أنه سيكون بهامشه ولا يدخل في صلبه، فمثله كمثل المصحف المفسر الذي ظهر منذ سنتين، وتناوله عدد من المفسرين، ولكل عدد منهم طريقته في تفسيره، وفي موضعه من المصحف باختلاف طرقهم في التفسير ووضع، بل اختلفت القراءات بيننا، وقيل: قراءة فلان وقراءة فلان، وهو اختلاف يرجع إلى لفظ القرآن، فلم يحدث منه فتنة أيضاً، وسيكون هذا شأن المصحف المبوب، إن شاء الله تعالى.

تجارة قريش قي القرآن والشعر

للقرآن الكريم في تجارة قريش في رحلتى الشتاء والصيف آيةٌ باهرة من آياته التي لا تنفذ على توالي الايام، ونظرة خالف فيها نظرة الشعر الذي كان لسان العرب، وله من المنزلة ما كان له بينهم.

وكان لقريش قبل الإسلام رحلتان تجاريتان، رحلة بالشتاء إلى اليمن، لأن اليمن أدفأ، ورحلة بالصيف إلى الشام، وقد ذكر عطاء عن ابن عباس أن السبب في الرحلتين أن قريشاً كانت إذا أصابها مخمصة خرج الواحد منها هو وعياله إذا اشتدت عليهم إلى موضع خارج مكة، فضربوا خباءً على أنفسهم حتى يموتوا، إلى أن جاء هاشم بن عبد مناف من أجداد النبي صلى الله عليه وسلم وكان سيد قومه، وكان له ابن يقال له: أسد، وكان له تِرب من بني مخزوم يحبه ويلعب معه، فشكا إليه الضر والمجاعة، فدخل أسد على أمه يبكي، وأخبرها بأمر ربه من مخزوم وأسرته، فأرسلت إليهم بدقيق وشحم، ثم أتى تِرب أسد إليه مرة أخرى وشكا إليه من الجوع فأرسلت إليهم مثل ما أرسلت أولاً فلما علم أبوه هاشم بذلك قام بقريش خطيباً، فقال: انكم أجذبتم جدياً تقلون فيه وتذلون، وأنتم أهل حرم الله وأشراف ولد آدم، والناس لكم تبع، فقالوا له: نحن تبع لك، فليس عليك منا خلاف.

فجمع كل بني أب على الرحلتين، في الشتاء إلى اليمن، وفي الصيف إلى الشام، فيذهبون اليهما للتجارات، فما ربح الغنى قسمه بينه وبين الفقير، حتى صار فقيرهم كغنيهم، فجاء الإسلام وهم على ذلك، حتى انه لم يكن في العرب أكثر مالا، ولا أعز من قريش، ولهذا قال الشاعر فيهم:

الخالطين فقيرهم بغنيهم حتى يكون فقيرهم كالكافي

وقد كانت مكة خالية من الزرع والضرع، لأنها كانت بواد غير ذى زرع، فكان أشرافها يرتحلون للتجارة هاتين الرحلتين، ويأتون لأنفسهم ولأهل بلدهم ما يحتاجون إليه من الاطعمة والثياب، وهم إنما كانوا يربحون في أسفارهم، لأن ملوك النواحي ورؤساء القبائل كانوا يعظمونهم، ويقولون: هم جيران بيت الله وسكان حرمه، وولاية الكعبة، حتى أنهم كانوا يسمون اهل مكة اهل الله، فامتازوا بهذا على غيرهم من العرب، لانهم كانوا يُتخطفون

من كل جانب، ويُعرض لهم في نفوسهم وأموالهم، فلما نزل القرآن الكريم نوه بشأن هذه التجارة، وامتن على قريش بهاتين الرحلتين، ولم يَغض من شأنها حين انصرفت اليهما قبل الإسلام، ولم تعتمد على الكسب الحرام الذي كانت العرب تعتمد عليه حين يغير بعضها على بعض للسلب والنهب، فيأكل القوى الضعيف ويستحل ماله ونفسه.

وكان تنويه القرآن بشأن هذه التجارة في سورة خاصة بها، سماها سورة قريش، وهي من قصار السور، وفيها يقول جل شأنه:

((إيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)).

فامتن عليهم في هذه السورة بإيلافهم هذه التجارة، وقد كرر الإيلاف مرتين اهتماماً به، فأطلقه أولاً، ثم جعل المقيد بدلاً من ذلك المطلق، تفخيماً لأمر ذلك الإيلاف، وتذكيراً لعظيم المنة فيه، والأقرب أن يكون قوله ((إيلاف قريش)) عاماً يجمع كل مؤانسة وموافقة كان بينهم، فيدخل فيه مقامهم وسيرهم وجميع أحوالهم، ثم خص إيلاف الرحلتين بالذكر، لأنه قوام معاشهم، وقد نبه بالإيلاف إلى أن من شرط السفر المؤانسة والالفة، لأنه أحوج إلى مكارم الاخلاق من الإقامة.

وما كان للقرآن الكريم أن ينظر إلى اشتغال قريش بهذه التجارة غير هذه النظرة، لأنه حاء بدين ينهض بها وبالعرب جميعاً، وينقلهم من البداوة إلى الحضارة، ومن الأمية إلى العلم والحكمة، ومن الفوضى إلى النظام والدولة والتجارة من أهم أركان الحضارة، ولا غنى عنها في قيام الدولة.

وأين من هذه النظرة الكريمة نظرة الشعر إلى هذه التجارة، حين ضاق شاعر قرشى من اشتغال قومه بها، وانصرافهم عن الاشتغال بالحروب التي كانت العرب تشتغل بها، فترفع من ذكر أبطال الحروب، وتبنى لهم ما تبنى من المجد، وليس للتجارة مثل هذا الشأن.

وهذا الشاعر هو عبدالله بن الزبيرى من شعراء مكة، فقد هجا قومه قريشاً لاشتغالهم بهذه التجارة، فأصبح الناس يوماً بمكة، وعلى باب الندوة مكتوب:

أَهَى قُصِيًّا عَنِ الْمَجْدِ الْإِسْطِيرِ وَرَشُوءَ مِثْلِهَا تُرْشَى السِّفَاسِيرِ^(٣)
وَأَكْلُهَا اللَّحْمَ بِحَتًّا لَا خَلِيْطَ لَهُ وَقَوْلُهَا رَحْلَتْ عَيْرٌ أَتَتْ عَيْرِ

فأنكر الناس ذلك، وقالوا: ما قالها الا ابن الزبعرى، وأجمع على ذلك رأيهم، فمشوا إلى قومه بني سهم، وهم بطن من قريش، وكان مما تنكر قريش وتعاقب عليه أن يهجو بعضها بعضاً، فقالوا لبني سهم: ادفعوه الينا نحكم فيه بحكمنا، قالوا: وما الحكم فيه؟ قالوا: قطع لسانه.

قالوا: فشأنكم، واعلموا والله لا يهجوننا رجل منكم الا فعلنا فيه مثل ذلك.

فأجمعوا على تخليته فخلوه، فقال له الناس وحملوه على قومه: أسلمك قومك ولم يمنعوك، ولو شاؤوا منعوك. فقال:

لعمرك ما جاءت بنكر عشيرتى وان صالحت اخوانها لا ألومها
يوذّ جناة الغي أن سيوفنا بأيماننا مسلولة لا نشيمها

ومذهب عبدالله بن الزبعرى في نظره إلى اشتغال قومه بالتجارة هذه النظرة، وفي تمجيد تلك البطولة الزائفة التي يكتسبها العرب في اغارة بعضهم على بعض من أجل السلب والنهب = كان مذهب غيره من شعراء العرب، ولقد غلوا في ذلك إلى أن مجدوا أعمال صعايلكهم، ولم يكونوا الا لصوصاً لا عمل لهم الا قطع الطريق، ونشر الخوف والذعر بين الناس، ونهب أموالهم بالظلم والعدوان، ومما جاء من الشعر في تمجيد بطولتهم قول حاتم الطائي:

ولله صعلك يساور همه ويمضى على الاحداث والدهر مقدماً
فتى طلبات لا يرى الخمص ترحة ولا شبعة إن نالها عد مغنماً
إذا ما رأى يوماً مكارم أعرضت تيمم كبراهن ثمّت صمماً
يرى رمحه ونبله ومجنه وذا شطب غضب الضريبة مخذماً
وأحناء سرج فاتر ولجامه عتاد أخى هيجاً وطرفاً مسوماً
فذلك ان يهلك فحسنى ثناؤه وان عاش لم يقعد ضعيفاً مذمماً

(٣) السفسير، بكسر السين: السمسار. (صالح)

وكان من أمثل أولئك الصعاليك عروة بن الورد العبسى، وكان يقال له: عروة الصعاليك، لجمعه اياهم، وقيامه بأمرهم إذا أخفقوا في غزواتهم، ولم يكن لهم معاش ولا مغزى، وكان عروة شاعراً من شعراء الجاهلية، وفارساً من فرسانها وصعلوكاً من صعاليكها المعدودين المقدمين الاجواد، وهو القائل:

لحى الله صعلوكاً إذا جن ليله مضى في المشاش ألفاً كل مجزر
يعد الغنى من دهره كل ليلة أصاب قراها من صديق ميسر
ولله صعلوك صفيحة وجهه كضوء شهاب القابس المتنور

وقد روى الاخفش عن ثعلب عن ابن الاعرابي قال: حدثني أبو فقعس قال: كان عروة بن الورد اذا أصابت الناس سنة شديدة تركوا في دارهم المريض والكبير والضعيف، وكان عروة بن الورد يجمع أشباه هؤلاء من دون الناس من عشيرته في الشدة، ثم يحفر لهم الاسراب، ويكنف عليهم الكنف، ويكسيهم، ومن قوى منهم - اما مريض يبرأ من مرضه أو ضعيف تثوب قوته - خرج به معه فأغار، وجعل لاصحابه الباقيين في ذلك نصيباً، حتى إذا أخصب الناس وألینوا وذهبت السنة ألحق كل انسان بأهله، وقسم له نصيبه من غنيمة ان كانوا غنموها، وربما أتى الإنسان منهم أهله وقد استغنى، وضاقت حال عروة في بعض السنين فقال:

لعل ارتيادی في البلاد وبغيتى وشدى حيازيم المطية بالرحل
سیدفعنى يوماً إلى رب هجمة يدافع عنها بالعقوق وبالبلخل

فزعموا أن الله قیض له في شتاء شديد ناقتين دهماوين، فنحر لعشيرته احدهما، وحمل متاعهم وضعفاهم على الاخرى، وجعل يتنقل بهم من مكان إلى مكان، إلى أن نزل بهم بموضع يقال له ماوان، فقيض الله له رجلاً صاحب مائة من الابل، قد فر بها من حقوق قومه، وذلك أول ما ألین الناس، فقتله وأخذ ابله وامراته، وكانت من أحسن النساء، فأتى بالابل أصحاب الكنيف فحلبها لهم، وحملهم عليها، حتى إذا دنوا من عشيرتهم أقبل يقسمها بينهم، وأخذ مثل نصيب أحدهم.

وانه لجميل من عروة أن يعنى بالمريض والكبير والضعيف، وأن يسعى لهم فيما يقوم بحاجاتهم، ولكنه لا يحمد له أن يكون سعيه لهم بالتلصص والسطو على أموال الناس، فمثل هذا هو الذي أضعف أمر العرب قبل الإسلام، ونشر الجوع والخوف بينهم، فقلّ ما لهم، وانتشر الفقر بينهم، لانهم لم يهتدوا إلى طرق الكسب الحلال، وهي الطرق التي تزيد في ثروتهم، وتنشر الغنى بين أفرادهم.

وإذا كان لعروة وأمثاله بطولة في ذلك الغزو والنهب، فهي بطولة زائفة لا قيمة لها، ولا يصح أن تعد بطولة ترفع من قيمة صاحبها، ولكن جهل العرب بمقاييس البطولة الصحيحة قبل الإسلام هو الذي أوقعهم في الاعتداد بتلك البطولة الزائفة، وجلعهم يشيدون في شعرهم بذلك المجد الزائف، حتى كان من عبدالله بن الزبيرى أن عاب على قومه قريش اشتغالهم بالتجارة، وهي طريق من طرق الكسب الحلال، وركن من أركان الحضارة بين الامم المتمدينة، ولم يحمله على هذا الا أن التجارة جعلتهم يؤثرون حياة السلم، ويجعلون حرمهم مكاناً أمن، فلم يكن بينهم أبطال رائفون مثل أبطال القبائل التي اعتمدت على الغزو في كسب العيش، لتخرب ولا تعمر، وتهدم ولا تبنى، وتنشر الفساد في البر والبحر، وليس وراء ذلك الا الهلاك المستأصل، والخراب الذي لا يبقى ولا يذر.

وإذا كانت تلك البطولة الزائفة قد وجدت كثيراً من الناس يعجبون بها بعد الإسلام، حتى روى أن ابن معاوية قال: لو كان لعروة بن الورد ولد لأحبت أن أتزوج إليهم، فانه ليعد من [إجلال] آيات القرآن أن يُسلك - فيما امتازت به قريش على غيرها - الطريق الصحيح، فينوّه بتجارتها ذلك التنويه، بينما كان العرب من أقصى الجزيرة إلى أدناها يناون عنها، ويعتمدون في الكسب على وسائل غيرها ثلاثم طبيعتهم، المخيفة، وتناسب صحراءهم الموحشة، ولكنه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

الحضارات القديمة في القرآن الكريم

- ١ -

ظهر الإسلام بين أمة وصلت في البداوة إلى أبعد حدودها، وكانت طبيعة بلادها تجعلها بداوة قاسية، يشتد فيها النزاع والخصام بين الأفراد والقبائل، ويكون السلب والنهب أظهر عمل فيها لكسب العيش، وفي هذا تنتصر القوة الغاشمة، ويظفر الباطل بالحق.

وكان يحيط بهذه البداوة الغاشمة حضارتان مختلفتان، حضارة الفرس بالمشرق، وحضارة الروم بالمغرب، قد سرى الفساد فيهما حتى أنهكهما، فلم يكونا أقل ضللاً من تلك البداوة، ولم يكن أهلها أقل شقاء من أهل تلك الصحراء.

فكان من أهم أغراض الإسلام القضاء على تلك البداوة وآثارها في بلاد العرب، وإنشاء حضارة جديدة صالحة للبشر عامة، يرتفع فيها لواء العدل، ويتنصر الحق على الباطل، وتنتشر المساواة بين الشعوب والأفراد، فلا يظلم قوي ضعيفاً، ولا يأكل غني فقيراً، وبذلك يسود السلام بين الشعوب بالمساواة بينهم، ويجعلهم جميعاً عناصر لأمة واحدة لا يمتاز فيها على شعب، ولا تفرق بينهم الفوارق أيا كان أمرها.

ولا غرو في أن يكون مثل هذا من أغراض الإسلام، بل لا غرو في أن يكون هذا من أهم أغراضه، لأن الإسلام يمتاز على غيره من الأديان بأنه لم يشرع للآخرة وحدها، ولم يعمل لسعادة البشر فيها فقط، بل شرع لسعادة الدنيا والآخرة، وعمل على أن يكون البشر سعداء في دنياهم، قبل أن يكونوا سعداء في آخرهم.

وقد صرح القرآن الكريم بذلك الغرض العظيم في بعض آياته، فقال تعالى في الآية (٥٥) من سورة النور (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وقد بين في آية أخرى أهم شيء تمتاز به هذه الأمة في حضارتها الجديدة، فقال في الآية (١١٠) من سورة آل

عمران: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم، منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون).

ومما يتفق مع هذا كل الاتفاق ما جاء في القرآن الكريم عن البداوة العربية وأهلها، وما جاء فيه عن الحضارات القديمة وآثارها، فهو إذا ذكر الأعراب - وهم سكان البادية - يكون شديداً عليهم، ويجعل بداوتهم هي السبب في جهلهم وانحرافهم. وقد وصفهم الله بقلة الإيمان في الآية ١٤ من سورة الحجرات: (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً، إن الله غفور رحيم) وإنما سُميت هذه السورة بذلك الاسم لأنها نزلت في نفر من الأعراب أتوا النبي صلى الله عليه وسلم وهو قائل في أهله، فجعلوا ينادون من وراء الحجرات: يا محمد اخرج إلينا، حتى أيقظوه من نومه، فأنزل الله فيهم من هذه السورة: (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون، ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم) وقد قيل: إن هؤلاء الأعراب كانوا من بني تميم، وكان فيهم الأقرع بن حابس، وعُيَّنة بن حصن، والزبرقان بن بدر، فنادوا على باب الحجرات قالوا: يا محمد، اخرج إلينا، فإن مدحنا زين، وذمنا شين. فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: إنما ذلكم الله الذي مدحه زين، وذمه شين. فقالوا: نحن ناس من تميم جئنا بشاعرنا وخطيبنا، جئنا نشاعرك ونفاخرك. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما بالشعر بعثت، ولا بالفخر أمرت، ولكن هاتوا. فقام منهم شاب فذكر فضله وفضل قومه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لثابت بن قيس، وكان خطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قم فأجبه. فقام فأجابه. ثم قام الزبرقان بن بدر فقال:

نحن الكرام فلا حي يعادلنا ... منا الملوك وفينا تنصب البيع
وكم قسرنا من الأحياء كلهم ... عند النهاب وفضل العزيب
ونحن نطعم عند القحط مطعمنا ... من الشواء إذا لم يؤنس القزع
فننحر الكوم عبطاً في أرومتنا ... للنازلين إذا ما أنزلوا شبعوا

فلا ترانا إلى حيّ نفاخرهم ... إلا استقادوا فكانوا الرأس يُقتطع
فمن يفاخرنا في ذاك نعرفه ... فيرجع القوم والأخبار تُستمع
إنا أبينا ولا يآبى أحدٌ ... إنا كذلك عند الفخر نرتفع
فقال النبي الله صلى الله عليه وسلم لحسان بن ثابت: قم فأجبه. فقام
فقال:

إن الذوائب من فِهر و اخوتهم ... قد بينوا سُنّة للناس تُتبع
يرضى بهم كل من كانت سريرته ... تقوى الإله وكل الخير يُصطنع
قوم إذا حاربوا ضرّوا عدوهم ... أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا
سجية تلك منهم غير محدّثة ... إن الخلائق فاعلم شرها البدع
أعفة ذكرت في الوحي عفتهم ... لا يطبعون ولا يرديهم طمعُ
لا يبخلون على جار بفضلهم ... ولا يمسه من مطمع طبعُ
لا يفخرون إذا نالوا عدوهم ... وإن أصيبوا فلا خور ولا هلعُ
أكرم بقوم رسول الله شيعتهم ... إذا تفاوتت الأهواء والشيع
وقد جاء ذكر أهل البادية أيضاً في سورة التوبة، فوصموا فيها هذه الوصمة
التي جاءت في قوله تعالى (الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود
ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم).

ولكن الله تعالى بعد أن أطلقها كلمة فيهم، لأن ذلك شأنهم وديدنهم،
وهو الطبع الغالب والحال الظاهر، عاد فذكر أن قليلاً منهم يخالفهم في هذه
الطباع؛ فقال: (ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق
قربات عند الله وصلوات الرسول إلا إنها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته إن
الله غفور رحيم).

فهذا ما جاء في القرآن الكريم عن البادية وأهلها، وهو حرب ظاهر عليها،
وقد جاهد الإسلام حتى قضى على آثارها بين العرب، وجعل منهم أمة عالمة
متحضرة متألّفة متحابّة، وموعدنا بما جاء في القرآن الكريم عن الحضارات
القديمة الأعداد الآتية.

الحضارة المصرية القديمة

كان لقدماء المصريين حضارة رائعة يعتزّ بها الآن أبناء مصر، ويفدّ السائحون من سائر الأقطار لمشاهدة آثارها الباقية، والتمتع برؤية عجائبها التي تملأ النفس روعة، وتفعم القلب إعجاباً، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحضارة العظيمة فيما قصه من أخبار فرعون وموسى عليه السلام، ولكنه لم يمدح منها إلا ما يستحق المدح، ولم يطر منها إلا ما يستحق الإطراء، وذلك ما كان منها متجهاً إلى مصلحة الرعية، من شق الأنهار، وتعمير الأرض، والعناية بتوفير خيراتها للناس، حتى تنمو بذلك ثروتهم، وتسعد به حياتهم، فلا يتمتع الملك وحده بالحياة السعيدة، بينما تعيش الرعية بجانبه في الذل والشقاء.

وقد كان للحضارة المصرية عيوب بجانب هذه المحاسن فأشار القرآن الكريم إليها، وندّد أشد تنديد بها، وذكر أنها هي التي قوضت بنيان هذه الحضارة، وجعلتها تنتقل إلى قوم آخرين، ساروا في الأرض سيرة صالحة، وأقاموا فيها موازين العدل، وتلك سنة الله في الخلق، كما قال تعالى في الآية - ١٥٠ - من سورة الأنبياء: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) فالمراد بذلك الصالحون لعمارتها، وإقامة بنيان الحضارة فيها، وهذا هو الذي يشهد به التاريخ القديم والحديث، فإننا نرى فيه أن الحضارة الإنسانية لم تكن وقفاً على أمة من الأمم، ولم يستأثر بها شعب من الشعوب، وكم من شعوب ظهرت بهم الحضارة فأبطرتهم، وأخذوا ينظرون إلى أنفسهم نظرة إعجاب وإكبار، وينظرون إلى غيرهم نظرة استهزاء واحتقار، ويرون أنهم أوثروا بالتقدم على غيرهم إثارة، وقد بلغ من بعضهم أن زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه، فلم تكن إلا عشية وضحاها حتى سلبهم الله عزهم، وأورثه ثوماً آخرين صالحين متواضعين، ديدنهم العمل، ولا يأخذهم شيء من الغرور والكسل.

وهذه هي الآيات التي وردت فيما يستحق المدح والإطراء من الحضارة المصرية القديمة، وهي تصف ما تركه فرعون من آثار هذه الحضارة في مصر، حين غرق هو وجنوده في البحر، ففي هذا يقول الله تعالى في الآيات: ٢٤،

٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ - من سورة الدخان: (واترك البحر رهواً إنهم جند مغرقون، كم تركوا من جنات وعيون، وزروع ومقام كريم، ونعمة كانوا فيها فاكهين، كذلك وأورثناها قوماً آخرين، فما بكت عليهم السماء وما كانوا منظرين).

ويقول أيضاً في الآيات - ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠ - من سورة الشعراء (فأخرجناهم من جنات وعيون، وكنوز ومقام كريم، كذلك وأورثناها بني إسرائيل، فأتبعوهم مشرقين).

ولاشك أن القرآن بهذا المدح والإطراء لما كان في مصر على ذلك العهد، يتفق مع الغاية التي قلنا إن الإسلام جاء من أجلها، وينادي بأنه ليس ديناً يدعو إلى إقامة نساك وعباد في الأرض لا غير، ويزهد الناس في تعميرها بشق الأنهار، وإقامة الزروع والبساتين، وغير ذلك من معالم الحضارة، ووسائل السعادة في هذه الحياة، بل يدعو مع العبادة والنسك إلى ذلك كله، ويرى أنه لا تتم سعادة الآخرة، إلا بسعادة الدنيا.

وقد ذكر المفسرون في تلك الجنات والعيون أن البساتين كانت ممتدة في حافتي النيل فيها عيون وأنهار جارية، وذكروا في ذلك المقام الكريم أنه أراد به مجالس الأمراء والرؤساء التي كانت لهم، وقيل: إن فرعون كان إذا قعد على سريره وضع بين يديه ثلثمائة كرسي من ذهب، يجلس عليها الأمراء والأشراف من قومه، وعليهم أقبية الديباج مخصوصة بالذهب.

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى خطأ المفسرين فيما ذكر الله من إرث بني إسرائيل في تلك الآيات، فقد ذكروا أن الله عز وجل رد بني إسرائيل إلى مصر بعد هلاك فرعون وقومه فأعطاهم جميع ما كان لفرعون وقومه من الأموال والأماكن الحسنة!

ولاشك أن من يدرس تاريخ بني إسرائيل من عهد موسى إلى ظهور الإسلام، وكذلك تاريخ مصر في ذلك العهد، لا يجد شيئاً فيهما يثبت أن بني إسرائيل قام لهم فيه ملك في مصر، أو أنهم ردوا إليها فأعطوا ما كان لفرعون وقومه من الأموال والأماكن الحسنة! والحق أن الله تعالى يشير بذلك إلى بساتين وعيون كانت لبني إسرائيل في فلسطين، وذلك بعد أن قامت لهم فيها

تلك الدولة العظيمة، وبلغت أوج عظمتها في عهد داود وسليمان عليهما السلام. فالضمير في (أورثناها) يعود إلى مطلق الجنات والعيون وما ذكر معها، ولا يعود إلى خصوص ما كان منها في مصر على ذلك العهد، وهذا من أسلوب الاستخدام المألوف في لغة العرب، ويعتمد في بيان المراد منه على السياق وقرائن الأحوال.

وأما الآيات الواردة فيما يستحق الدم من الحضارة المصرية القديمة، فهي التي وردت في قيام الحكم فيها على التفريق بين الشعوب، واستخدام الشعوب الضعيفة في مصلحة الشعوب القوية، وذلك قوله تعالى في الآيات - ٤، ٥، ٦ - من سورة القصص (إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين، ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون).

وقد ذم القرآن الكريم من ذلك ما يستحق الدم، لأن الحكم الصالح يجب أن يقوم على التسوية بين الشعوب، وعلى الأخذ بيد الشعب الضعيف حتى يصل إلى ما وصل إليه الشعب القوي، فلا يرهق شعب في العمل لسعادة شعب أقوى منه، ولا يرى شعب أن يستأثر بأسباب السعادة لنفسه، لأن هذا مما يثير الأحقاد بين الشعوب ويعوقها عن التعاون في العمل لسعادة البشر في هذه الحياة، بما يقوم بينها من المنازعات والحروب، ولا سعادة لها إلا بالسلام، ولا سلام لها إلا بالعدل والمساواة.

- ٣ -

الحضارة الكلدانية

الكلدان من الشعوب السامية القديمة، وقد قامت لهم دول بالعراق، وكان لهم فيه حضارة تضارع الحضارة المصرية في القدم، ولكنها سارت في طريق معوجٍ أضعف من شأنها، وجعلها أقل نتاجاً من غيرها من الحضارات القديمة؛ وقد نشأ هذا من أنهم كانوا يتجهون بعقولهم نحو الكواكب والنجوم، فاتخذوها آلهة يعبدونها، ويهتمون بمعرفة ما يتصل بها، حتى جرّهم هذا إلى

الاشتغال بعلم الفلك، وإلى أن يجعلوا جل اهتمامهم في حضاراتهم بهذا العلم، وبكل ما يتصل به من العلوم كالسحر والتنجيم، ولا شك أن مثل هذه العلوم لا تصلح أساساً لحضارة تنفع الناس في دنياه، وتهيئ لهم فيها أسباب الهناء والسعادة، فلم يُعَن الكلدان بالعلوم التي تنظر إلى الأرض كما عُنوا بالعلوم التي تنظر إلى السماء، ولم يهتموا بالزراعة والصناعة والتجارة كما اهتم بها إخوانهم الفينيقيون في الشام، مع أن هذه الأمور هي الأسس التي يقوم عليها بنيان الحضارة، وترفل بها الشعوب في حلال الرفاهية، ولهذا ذهبت الحضارة الكلدانية ولم تترك وراءها إلا شهرة بابل عاصمتها بالسحر، وهي شهرة لا ترفع من شأنها، ولا تجعل لها منزلة عالية بين الحضارات القديمة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك الاعوجاج في الحضارة الكلدانية في الآية (١٠٢) من سورة البقرة: (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) فالقرآن الكريم يشير بهذا إلى أن السحر كان قد انتشر في تلك المدينة حتى عمّ ضرره كل الناس، وتفاقم خطبه بينهم، وصار أربابه هم الأمرين الناهين فيهم، لأنهم أوهموهم أن لهم قوة غيبية وراء الأسباب التي ربط الله بها المسببات في هذه الدنيا، فهم يفعلون ما يوهمون الناس أنه فوق استعداد البشر، وفوق ما منحوا من القوى والقدر، وأنهم يستعينون عليه بالشياطين وأرواح الكواكب، إلى غير ذلك من ضلالاتهم وكفرياتهم، فأرسل الله هاروت وماروت يعلمانهم حقيقة السحر، ويبينان لهم أن السحر بشر مثلهم لا قدرة لهم على النفع والضرر، وأن السحر إما حيلة وشعوذة لا أصل لها، وإما صناعة علمية خفية يعرفها بعض الناس، وبهذا يكون علماً يؤخذ بالتعليم ويتكرر بالعمل، وفي استطاعة كثير من الناس أن يتعلمه ويفعل ما يفعله أربابه، ولا يرجع كما يزعمون إلى قوة غيبية فيهم، ولا أثر فيه لتأثير

الشياطين وأرواح الكواكب، وهو مع هذا ليس من العلوم التي يليق بذوي الأخلاق الكريمة الاشتغال بها، لأنه من العلوم التي تضر ولا تنفع، ولا يشتغل به إلا كل دجال أو مشعوذ.

الحضارة الحميرية

ويُنسب الحميريون إلى حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، وكان لهم ملك عريق باليمن، وحضارة يشهد بفضلها ما بقي من آثارها. ومن أشهر دولهم فيه دولة سبأ، وكانت دولة تجارية خلفت دولة معين في نقل التجارة بين الهند والحبشة والعراق والشام ومصر، وقد زهت حضارة اليمنيين في عهد هذه الدولة، وعظم غناؤها وثراؤها، لأنها كانت تعني بشق الأنهار وبناء السدود التي تحفظ المياه بين الجبال، لتصرفها على الأرض بقدر، ولا تذهب سدى في الفلوات والبحار، فعمرت بذلك بلاد اليمن أعظم عمارة، وامتألت نواحيها بالزروع والحداثق وناطحت قصورها وحصونها السحب.

وقد نوّه القرآن الكريم بحضارة سبأ أعظم تنويه، وجعلها لعظمتها وفخامتها آية من آيات الله، فقال تعالى في الآيات: - ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩ - من سورة سبأ (لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جتان عن يمين وشمال، كلوا من رزق ربكم واشكروا له، بلدة طيبة ورب غفور، فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خبط وأثل وشيء من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا؛ وهل نجازي إلا الكفور. وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين، فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق؛ إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور).

وقد ذكر المفسرون من عظمة تلك الجنات أن المرأة كانت تحمل مكنتها على رأسها وتمر بها، فيمتلئ المكنل من أنواع الفواكه من غير أن تمس بيدها شيئاً. وذكروا من طيب تلك البلدة أنه لم يكن يرى فيها بعوض ولا ذباب ولا برغوث ولا حية ولا عقرب، وأن الرجل كان يمر بها وفي ثيابه القمل فيموت من طيب الهواء، وذكروا أن تلك القرى الظاهرة كانت تتواصل من اليمن إلى

الشام، فإذا سافروا فيها لمتاجرهم يبيتون بقرية ويقيلون بأخرى، وكلما وصلوا إلى قرية وجدوا فيها المياه والزرع والأشجار، فلا يحتاجون إلى حمل زاد من سبأ إلى الشام. والقرآن الكريم يشير بهذا إلى أن عظمة هذه الدولة كانت قائمة على أساس التجارة ونقلها بين تلك البلاد، كما يشير بقوله: (باعد بين أسفارنا) إلى أن زوال عظمتها كان بسبب انتقال زمام هذه التجارة من أيدي أبنائها، وكل هذا يتفق مع ما وصل إليه علماء التاريخ في عصرنا، وهم لم يصلوا إليه إلا بعد الكد والتعب في كشف ما تركته هذه الدولة من آثار، وفي محاولة قراءة ما دوّن فيها من حوادث وأخبار، وكم للقرآن من أمثال هذه المعجزات العليمة!

وكان سبب انتقال التجارة من أيدي أبناء هذه الدولة تحول طريقها من البر إلى البحر، فأحدث ذلك أثراً كبيراً فيها، وجعلها تعجز عن حفظ تلك السدود وتهمل شأنها، وكانت خاتمها بانهايار ذلك السد العظيم، سد مأرب الذي أشار إليه القرآن الكريم.

- ٤ -

الحضارة اليهودية

ينسب اليهود إلى يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام. وقد أقام أجدادهم في مصر من عهد يوسف بن يعقوب إلى عهد موسى بن عمران، وهم قلة تدين بالتوحيد الذي دعا إليه إبراهيم أبو الأنبياء، وكانت الوثنية في ذلك العهد غالبية على الأرض، ولها دول قوية في مصر وغيرها من الأقطار. وقد لقي اليهود ما لقوا في مصر من الذل والهوان في سبيل دينهم، إلى أن أراد الله تعالى إظهار دين التوحيد في الأرض، وإقامة حضارة جديدة تقوم على ذلك الأساس الذي يرفع من شأن الإنسانية، وينقذها من الجهالات التي كانت تتردى فيها على عهد الوثنية.

وقد بشر الله تعالى بهذه الحضارة قبل أن تظهر على الأرض بقرون، تعظيماً لشأنها، وتفضيلاً لها على الحضارات الوثنية التي سبقتها، لأنها ورثت محاسن تلك الحضارات، وخلت من الطغيان والجهل الذي كان يشوه تلك المحاسن، وقد جاء ذلك التبشير في أواخر أيام بني إسرائيل بمصر، فقال تعالى في

الآيات: ٤، ٥، ٦ من سورة القصص (إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين، ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون).

فالذين استضعفوا في الأرض هم اليهود، والقرآن الكريم حين يرثى لاستضعفهم في الأرض، ولما لقوه من الذل والهوان في مصر، وحين يبشر بأن الله يريد أن يمن عليهم ويجعلهم الوارثين في الأرض، لا يحدث عنهم في ذلك بعنوان أنهم يهود، لأن مثل هذا لا يعنى القرآن الكريم بشيء، وكل الناس عنده سَوَاسِيَةٌ من هذه الجهة، وإنما يحدث عنهم بعنوان أنهم شعب موحد، يريد الله أن يجزيهم خيراً على ما لقوه من الاستضعاف في سبيل توحيدهم، وأن يمنّ على الموحدين من اليهود وغيرهم بأن يجعلهم الوارثين في الأرض، فتقوم لهم دول تغلب عليها، وتظهر لهم حضارات لا تذكر الحضارات التي سبقتها بجانبها.

وقد صدق الله تعالى وعده، فأخذ التوحيد يقوي شيئاً فشيئاً من عهد قيام دولة اليهود في فلسطين، وجعل يناضل الوثنية ويغزوها في معاقلها، وقد رفع لواءه في ذلك أولئك الأئمة الذين اختارهم الله تعالى لهداية البشر، وكان أعظمهم في ذلك الجهاد الشاقّ ثلاثة لا تزال آثارهم فيه باقية إلى عصرنا، وهم: موسى صاحب الشريعة اليهودية، وعيسى صاحب الشريعة النصرانية، ومحمد صاحب الشريعة الإسلامية، وأتباع هذه الشرائع هم الظاهرون الآن في الأرض، وحضارتهم هي الحضارة العليا، وهي المثل الأعلى في عصرنا.

وقد بلغت الحضارة اليهودية أوج مجدها في عهد داود وسليمان عليهما السلام، فارتقت فيها العلوم والآداب وتقدمت الصناعة تقدماً عظيماً، ونهضت التجارة نهوضاً كبيراً، وكان لسليمان عليه السلام أساطيل عظيمة تختر عباب البحار، حتى وصلت غرباً إلى بلاد الأندلس، وجنوباً إلى بلاد اليمن وجنوب أفريقيا.

وقد لمعت سماء فلسطين في عهده بما أقامه فيها من المدن العظيمة، وبما شيده فيها من بيوت العبادة، وبما رفعه فيها من الصروح والقصور الجميلة، وهو مع هذا رسول من رسل الله الكرام، وإمام من أولئك الأئمة الذين بشر الله بهم في أواخر أيام بني إسرائيل بمصر.

ولاشك في أن ظهور هذا كله في عهد سليمان أعظم رد على أعداء التوحيد، لأنه يبين خطأهم في ظنهم أن التوحيد يجافي الحضارة وينأى عن مظاهر الجمال التي تمتاز بها عن البداوة، ولا يتسع لها صدره، كما يتسع لها صدر الوثنية.

وفيه أيضاً أعظم رد على أولئك المتنطعين في الدين، وهم الذين ينفقون في ذلك الظن الخاطيء مع أعداء التوحيد، فيظنون أن الدين ليس إلا خشونة وتقسفاً، وأن المثل الأعلى فيه هو الزهد في زينة الحياة الدنيا، لا يفرقون في ذلك بين الزينة التي أحلها الله تعالى وبين الزينة التي حرمها على عباده.

وقد نوّه القرآن الكريم بمظاهر الحضارة التي تمت في عهد داود وسليمان في آيات كثيرة منه، فمن ذلك قوله تعالى في الآيات (١٠، ١١، ١٢، ١٣) من سورة سبأ (ولقد آتينا داود منا فضلاً، يا جبال أوبي معه والطير، وألنا له الحديد، أن عمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحاً إني بما تعملون بصير. ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير، يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادي الشكور).

ومن ذلك ما ورد في شأن بلقيس ملكة سبأ، وفي شأن الصرح العجيب الذي بناه لها، وذلك في الآيات (٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤) من سورة النمل (قال نكروا لها عرشها ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون. فلما جاءت قيل أهكذا عرشك؟ قالت كأنه هو! وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين. وصددها ما كانت تعبد من دون الله إنها كانت من قوم كافرين. قيل لها ادخلي الصرح، فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقها، قال إنه صرح ممرد من قوارير، قالت رب إنني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان الله رب العالمين).

وكان هذا الصرح العجيب آية في فن البناء، ذكر المفسرون أنه كان قصراً من الزجاج الأبيض كالماء، وقد أقامه على ماء يجري تحته، وألقي فيه السمك والضفادع وغيرهما من دواب البحر، ثم وضع سريره في صدر المجلس عليه، فلما جاءت بلقيس قال لها: ادخلي الصرح، فحينئذ حسبته لجة عظيمة من الماء، وكشفت عن ساقها لتخوضها إليه، فقال لها: إنه صرح ممرد من قوارير، فحينئذ سترت ساقها، وآمنت بعظمة ملك سليمان عليه السلام.

ولكن اليهود أدركهم في حضارتهم من الغرور ما أردك غيرهم، حتى زعموا أن ما وصلوا إليه فيها كان إثارة من الله لهم، فركنوا إلى ذلك الغرور حتى سلبهم الله ما كانوا فيه من العز، وسلط عليهم غيرهم من الأمم، وإلى هذا يشير الله تعالى في الآية (١٨) من سورة المائدة (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه، قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق، يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير).

وقد أضافوا إلى ذلك الغرور القاتل الاستكانة للرؤساء حتى اتخذوا أحبارهم أرباباً من دون الله فسار قاداتهم وراء أهوائهم، ولم يكن لهم من أمتهم رقيب عليهم، وكان لهذا أثره أيضاً في القضاء على حضارتهم.

الحضارة اليونانية:

اليونان من الجنس الآري الذي ينتسب إلى يافث بن نوح عليه السلام، وهم أول من حمل لواء الحضارة من ذلك الجنس، وتمتاز حضارتهم على غيرها من الحضارات بالنهضة العلمية التي قامت على أساسها، وما زالت ترعاها وتتعهدها حتى ترعرعت وازدهرت، وظهر فيها من أعلام الفكر أولئك الفلاسفة الذين رفعوا منار العلم، ووصلوا فيه إلى ما لم يصل إليه أحد قبلهم، فأقاموه على أسس ثابتة، وجعلوا له حدوداً ومعالم ظاهرة، وقد بلغ من قوة تلك الأسس وظهور تلك المعالم أنها لا تزال ثابتة إلى عصرنا، وان كل نهضة علمية حدثت بعدها تحذو حذوها، وتجري على منوالها، فتبني على تلك الأسس، ولا تتخطى تلك الحدود والمعالم، ويكون كل همها أن تصلح فيها خطأ أو تزيد على آثارها آثاراً جديدة.

وكما تمتاز الحضارة اليونانية بهذا تمتاز بأمر آخر له خطره، وهو محاولتها جمع العالم على حضارة واحدة، وإخضاع الشعوب البشرية لسلطان واحد، حتى يمكنها أن تتقارب وتتفاهم، وأن تتعاون في كل عمل يرفع شأن البشر، ويعود عليه بالخير والرفاهية، والحضارة اليونانية في تلك المحاولة على عكس الحضارة اليهودية، لأن اليهود كانوا يعتقدون أن حضارتهم حباء من الله لهم، وأنهم أوثروا بها إيثاراً على غيرهم من الشعوب، فلا يصح لهم أن يشركوا فيها غيرهم، ولهذا عاشوا منعزلين عن غيرهم من الشعوب، ولم يحاولوا أن يضموا شعباً منها إلى حظيرتهم.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين الغرضين الحميدين في الحضارة اليونانية، وفصلهما أحسن تفصيل في سورة الكهف من الآية - ٨٣ - إلى الآية - ٩٨ - (ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكراً، إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً، فأتبع سبباً، حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوماً، قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسناً، قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذاباً نكراً، وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسراً. ثم أتبع سبباً، حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً، كذلك وقد أحطنا بما لديه خبراً، ثم أتبع سبباً، حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولاً، قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض، فهل نجعل لك خرجاً على أن تحمل بيننا وبينهم سداً، قال: ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً، أتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال أتوني أفرغ عليه قطراً، فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقباً، قال هذا رحمة من ربي، فإذا وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقاً).

فهذه الآيات تفيد أن ذا القرنين كان يرمي إلى أمرين عظيمين، أولهما: جمع الشعوب في شرق الأرض وغربها تحت حكمه، ليكون لهم جميعاً سلطان واحد يجمع كلمتهم، ويقرب مسافات الخلف بينهم. وثانيهما: نشر العلم والحضارة

بين تلك الشعوب، فمن آمن وأذعن لذلك جزاه أحسن الجزاء، ومن لم يؤمن ويذعن لذلك ناله من العذاب، وقد تم لذي القرنين من ذلك ما أراد، فجمع أكثر الشعوب المحتضرة تحت حكمه، ثم عمل على أن يحفظها من الشعوب المتوحشة التي كانت تغير عليها، وتخرب ما تخرب من آثار الحضارة فيها.

وذو القرنين الذي تم له كل هذا هو الاسكندر المقدوني اليوناني، كان أبوه فيليب ملك مقدونيا، وكان ملكاً عظيماً القدر، عمل على أن يجمع بين البلاد اليونانية في حلف تتولى مقدونيا زعامته، ثم يوجه قوة اليونان بعد توحيدها نحو الفتح الخارجي، ولكنه قُتل قبل أن يُتم غايته، فخلفه ابنه الاسكندر على عرش مقدونيا، وكانت سنه عند ولايته عشرين سنة، وقد ورثه عن أبيه بعد الهمة وقوة العزم، وزاد عليه بتربيته على يد أرسطو الفيلسوف المعروف، فنشأ محباً للفلسفة والعلم، عاملاً على نشرهما في أنحاء المعمور. وقد أراد أولاً أن يخضع بلاد اليونان كلها لسلطانه، فإذا تم له إخضاعها توجه إلى ذلك الفتح الذي يجمع الشعوب تحت رايته، وكانت دولة فارس على عهدها أكبر دول الأرض، فعمل على قهرها أولاً، وعبر مضيق الدردنيل إلى الأناضول، فانتزعه من أيدي الفرس، وأوقع بجيوشهم في موقعة أسوس، ثم اتجه غرباً نحو الشام ومصر فانتزعهما أيضاً من أيدي الفرس، وما زال يسير غرباً حتى بلغ عين الشمس بواحة سيوة، وهي العين الحمئة أو الحامية التي ذكر القرآن أنه بلغها في فتوحاتها الغربية، ثم عاد فاتجه نحو الشرق قاصداً بلاد فارس، ليقضي على دولة فارس فيها، وما زال يسير شرقاً حتى بلغ سهول الهند الشمالية، ولم يبق أمامه إلا بلاد يأجوج التي ذكر القرآن أنه وصل شرقاً إليها.

ولا شك أن هذا الاتفاق بين فتوحات ذي القرنين والاسكندر المقدوني دليل على أنهما شخص واحد، وقد ثبت مع ذلك أن الاسكندر المقدوني كان يلقب بذي القرنين، وفي هذا دليل آخر على أنه هو ذو القرنين الوارد في القرآن. وقد ذهب إلى هذا إلى الرأي كثير من المفسرين، ومن رأى منهم أن ذا القرنين غير الاسكندر المقدوني فقد خبط في بيانه خبط عشواء، ولم يهتد إلى ملك يثبت التاريخ الصحيح أنه كانت له تلك الفتوحات.

ولا يوجد لدى الذين يأبون أن يكون ذو القرنين هو الاسكندر المقدوني إلا أنه كان على دين فلاسفة اليونان، ولم يكن رسولا يدعو إلى الإيمان كما هو ظاهر القرآن في قوله: (قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب) ونحوه مما ورد في الآيات السابقة.

ولنا في الجواب عن هذا أن نذهب إلى أن الفلاسفة اليونانية لم تكن فلسفة وثنية مادية، وإنما كانت فلسفة توحيدية روحية، إذ كان العقل عند الفلاسفة الأقدمين كسقراط وأفلاطون وأرسطو يعد مظهراً للروح، وأكبر دليل على أن لها وجوداً مستقلاً عن الجسد، فتفصل منه بعد الموت، وتصدق إلى عالم أرفع من هذا العالم، وهذا هو الإيمان بالتوحيد والبعث الذي دعت إليه الأديان السماوية.

وقد كان في أولئك الفلاسفة من ادعى الإلهام والوحي كفيثاغورس وسقراط، وهي دعوى لا يوجد في الإسلام ما يمنع من قبولها، لأنه يمتاز على غيره من الأديان بأنه لا يجعل الرسالة السماوية وقفاً على قوم من الأقاليم، وقد قال الله تعالى في الآية (٢٤) من سورة فاطر: (إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير) وإذا كان في آثار أولئك الفلاسفة ما يخالف الدين، فإنه يمكن أن يكون من التحريف الذي أصاب الفلاسفة اليونانية كما أصاب الأديان السماوية، على أن كثيراً من أنصار هذه الفلسفة في اليهودية والنصرانية والإسلام لا يرون أنها تخالف هذه الديانات، وقد استخدموا علومها وآلاتها في نصرة الدين، حتى صار علم الكلام في هذه الديانات متأثراً إلى حد كبير بهذه الفلسفة.

ويمكننا أن نذهب في الجواب عن ذلك مذهبا آخر نسلم فيه أنه لم يكن في هذه الفلسفة وأصحابها إلهام ولا وحي، وأنهم وصلوا إليها بنظر العقل، فإنه يبقى مع هذا أن أولئك الفلاسفة اجتهدوا بعقولهم في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، فوصلوا في ذلك إلى أسمى ما وصلت إليه العقول في العصور القديمة، وإلى ما استحق التقدير من كل من ظهر بعدهم من الأمم إلى عصرنا الحاضر، فإذا ذكر القرآن آثار علم من أولئك الأعلام، فإنه يقدر منها ما يستحق التقدير من كل منصف، وإذا كان فيها شيء من المؤاخذات فإن الله لا ينظر إليها في

هذه الحالة، كما قال تعالى في الآية (١٥) من سورة الإسراء: (من اهتدي فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً) وقد فعل القرآن الكريم ما يقرب من هذا مع الروم في حروبهم مع الفرس، فراعى لهم أنهم على كل حال أهل كتاب، وبشر المسلمين بنصرهم في الآيات الأولى من سورة الروم (ألم، غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد؛ ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر الله من يشاء وهو العزيز الرحيم).

أما قوله تعالى: (قلنا يا ذا القرنين) فلا يفيد إلا أن ذا القرنين كان في تلك الفتوحات وفيما يقصده منها مسيراً بأمر الله، وقد ذكرنا أنه كان له في تلك الفتوحات مقاصد نبيلة، وكل شيء يحصل في هذه الدنيا فبأمر الله وتقديره.

حول تراث بني إسرائيل

قرأت ما كتبه الأستاذ الساكت رداً على تخطئي للمفسرين في تراث بني إسرائيل، فوجدته يؤيد ما ذكره من رجوع بني إسرائيل إلى مصر بأن الألوسي رأى في بعض الكتب أنهم رجعوا مع موسى وبقوا معه بمصر عشر سنين، بأن صاحب كتاب الأصول البشرية ذكر أن موسى بعد أن هزم فرعون مصر الذي فر إلى بلاد الحبشة حكم مصر ثلاث عشرة سنة، وبأن المتبادر من قوله تعالى: (ويستخلفكم في الأرض) وقوله: (قلنا من بعده لبني إسرائيل اسكنوا الأرض) وقوله: (وأورثناها بني إسرائيل) أنهم رجعوا إلى مصر.

وكل هذا لا يفيد الأستاذ الساكت بشيء، لأن الله تعالى قد عيّن ذلك التراث في قوله: (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها، وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون) فالأرض المباركة هي أرض الأنبياء من المسجد الأقصى وما حوله، كما قال تعالى: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله) وهي الأرض المقدسة التي ذكر الله أنه كتبها لهم في قوله: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم) فهذه الأرض هي التي كانت مطمح بني إسرائيل، وهي الإرث الذي كانوا يتطلعون إليه، وأرسل موسى لأجل أن يمكنهم منه.

وقد فصلّ الله تعالى ما جرى لبني إسرائيل بعد مجاوزتهم البحر، وكرره في سور كثيرة من القرآن الكريم، وذكر من ذلك أنه حاول أن يحملهم على دخول الأرض التي وعدوا بها، فهابوا قتال أهلها (قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون، قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين، قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين).

ولم يذكر الله تعالى فيما فصلّه وكرره من ذلك أنهم رجعوا إلى مصر، وهو لو صح حادث عظيم ما كان الله تعالى ليهمل ذكره.

على أن أولئك القوم الذين عجزوا عن فتح بيت المقدس، وأظهروا ذلك العجز والجن، لا يعقل أن يقووا على فتح مصر، ولا يعقل إلا أن يبقوا في

ذلك التيه الذي ضربه الله عليهم، وإلا أن يجرمهم الله نعيم مصر أيضاً جزاء فسقهم وعصيانهم.

ولا شك بعد هذا في أن ظاهر القرآن الكريم يشهد لذلك التفسير الذي ذكرته، وهو التفسير الذي يتفق مع المعروف من تاريخ مصر القديم وتاريخ بني لإسرائيل، ولا اعتداد بتلك الروايات المجهولة التي ذكرت في المنار وغيره، ولم تبين لنا كيف ملك موسى مصر، ولا كيف تركها بعد أن تمكن منها. والله يعلم أنني لم أطلع على ذلك التفسير الذي يتفق تفسيري معه، وإنما كان ذلك من توارد الخواطر، والخطب فيه سهل.

ذو القرنين هو الاسكندر المقدوني

- ١

ظهر في العدد - ٥٠٦ - من مجلة الرسالة الغراء مقال لبعض الفضلاء تحت عنوان (هل الاسكندر الأكبر هو ذو القرنين المذكور في القرآن) وقد أنكر فيه أن يكون ذو القرنين هو الإسكندر، وذهب في ذلك مذهباً يكفي في ظهور بطلانه أن الأدلة التي أتى بها لإبطال المذهب الأول تبطله أيضاً، ولا أضعف من مذهب تقوم أدلة صاحبه على بطلانه.

فقد أنكر أن يكون ذو القرنين هو الإسكندر لأنه كان وثنياً، وذو القرنين بنص القرآن كان مؤمناً، ولأن ذكر القرآن لذي القرنين كان جواباً عن سؤال اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم عن شخص لم يذكر اسمه، جاب الدنيا شرقاً وغرباً وكان له ملك عظيم، وهم يقصدون بذلك ما ورد في رؤيا دانيال أنه رأى كبشاً ذا قرنين، وقد فسر ذلك بمملكة فارس التي لم تكن ظهرت بعد، ثم رأى كبشاً ذا قرن واحد يهجم على الكبش ذي القرنين ويقتله، وقد فسر ذلك بملك من اليونان يظهر ويقضي على دولة الفرس؛ وعلى هذا يكون المقصود بذي القرنين دولة الفرس، وبذي القرن الواحد الإسكندر المقدوني.

فالدليل الأول إذا أبطل أن يكون ذو القرنين هو الإسكندر يبطل أيضاً أن يكون هو دولة الفرس، لأنها كانت دولة وثنية غير مؤمنة.

والدليل الثاني إذا أبطل أن يكون ذو القرنين هو الإسكندر، لأنه كان في تلك الرؤيا ذا قرن واحد، يُبطل أيضاً أن يكون ذو القرنين هو دولة الفرس، لأن سؤال اليهود كان عن شخص لا عن دولة، والقرآن صريح أيضاً في أنه كان ملكاً واحداً لا ملوكاً متعددة. وحمله مع ذلك على دولة الفرس بمكان من التهافت، وهو أضعف ما قيل في ذي القرنين من الأقوال الكثيرة.

هذا ولا شك أن رؤيا دانيال كما لم تقتض أن يلقب الإسكندر بذي القرن الواحد، لا تمنع أن يلقب بذي القرنين لسبب من الأسباب، وقد جاء في مجلة المقتطف أنه عثر على نقود مقرونة في عهده، فوجد فيها صورته والتاج بقرنيه على رأسه، ولا أدل من هذا على أنه كان معروفاً بذلك اللقب.

وقد ذكر ابن العبري المؤرخ السرياني أن الإسكندر المقدوني هو الذي بنى سد يأجوج ومأجوج، وأنه شرع بعده في بناء السد الأعظم بمدينة باب الأبواب، فوضع له أساساً عظيماً، وقد بحث عنه ملوك الفرس حتى عثروا عليه، وبنوا عليه ذلك السد الذي فرغوا منه في عهد كسرى أنوشروان، وكاتب ذلك المقال يرى أن هذا السد هو سد يأجوج ومأجوج، فإذا صح ذلك فهو من بناء الإسكندر كما ذكره ابن العبري.

وقد وفقتُ في مقالة الأخير من مقالاتي - الحضارات القديمة في القرآن الكريم - بين إيمان ذي القرنين في القرآن وبين ما ورد في تاريخ الإسكندر مما لا يتفق ظاهره مع ذلك، وأزيد على ذلك هنا: أنه ورد في كتاب مناهج الألباب المصرية لرفاعة بك، أن الإسكندر كان يتظاهر باتباع ديانة ما يفتحه من الممالك وإن لم تكن صحيحة في رأيه، يقصد بذلك التقرب إلى أهلها، وحملهم على حب حكمه.

على أن تلك الآلهة كانت في أصلها رجالاً من عظماء قومهم أو صلحائهم، ومن الممكن أن يكون تعظيم الإسكندر لها بالنظر إلى أصلها، وأنه لم يكن يعتقد أنها آلهة، وهذا يكفي في نفي الوثنية عنه.

ولا يفوتني أن أنبه صاحب المقال إلى أن هولاء كان أسبق من تيمورلنك.

- ٢ -

أخذت في العدد - ٥٠٧ - على بعض الفضلاء أن ما ذهب إليه في ذي القرنين لا يتفق مع القرآن ولا مع سؤال اليهود، لأنه يرى أن الآيات الواردة في ذي القرنين هي في الحقيقة تاريخ دولة برمتها، وهي دولة الفرس من كورش إلى دارا الثالث، مع أن كلا من سؤال اليهود وتلك الآيات صريح في أن ذا القرنين شخص واحد، لا تاريخ دولة برمتها. وقد عاد هذا الفاضل في العدد - ٥٠٨ - إلى تأييد رأيه بعد تهذيبه بتأثير ما أخذته عليه، فذهب إلى أن الآيات القرآنية تمثل تاريخ ملك واحد لا دولة برمتها، وإلى أن ذلك الملك هو كورش منشئ الدولة الفارسية، وذلك باطل أيضاً من وجوه:

١ - أن كورش حينما اتجه إلى السكيثين المعروفين الآن بالتر لقيته الملكة طوميريس بجيوشها، فوقع بينهما حرب شديدة انتهت بأسره وقتله، وهذا لا

يتفق مع ما ذكره القرآن عن ذي القرنين حين وصوله إلى بلاد التتر، فهو لم يقتل هناك كما قتل كورش، وإنما بنى سداً ذكر القرآن أنهم لم يستطيعوا أن يظهروه ولم يستطيعوا له نقبا.

٢ - أن بلاد فارس تقع في جنوب آسيا، فحينما اتجه كورش منها إلى آسيا الصغرى وسوريا كان متجهاً إلى الشمال لا إلى الغرب كما جاء في القرآن عن ذي القرنين، ولا شك أن آسيا الصغرى وسوريا لا يمكن أن يقال عمّن يصل إليهما إنه بلغ مغرب الشمس، لأنهما يقعان في قلب المعمور من نصف الكرة القديم، وإنما يمكن أن يقال ذلك فيمن بلغ في فتوحاته أوائل بلاد المغرب على الأقل.

٣ - أن رؤيا دانيال ليس فيها إلا تمثيل دولة الفرس بكبش ذي قرنين، وتمثيل دولة اليونان بتيس ذي قرن واحد، وكما لا يقتضي تمثيل دولة اليونان بهذا التيس تلقيب ملوكهم بذي القرن الواحد، لا يقتضي تمثيل دولة الفرس بذلك الكبش تلقيب ملوكهم بذي القرنين.

أما الاسكندر المقدوني فإنه كان يلقب بذي القرنين كما ذكره كثير من المؤرخين، ويؤيد هذا تلك الدنانير القديمة التي عثر عليها في عصرنا، وقد رُسمت فيها صورة الإسكندر وعلى رأسه قرنا أمون.

أما فتوحاته فقد اتجه فيها من اليونان إلى آسيا الصغرى، فحارب فيها دارا وهزمه، وسار بعد هذا إلى سوريا فمصر حتى وصل إلى واحة سيوة، وبذلك يمكن أن يقال: إنه وصل إلى مغرب الشمس، لأنه وصل بذلك إلى بلاد المغرب، ثم عاد بعد ذلك متجهاً إلى الشرق فقتل دارا وفتح بلاد فارس وما وراءها حتى وصل إلى بلاد الترك، وهذا الفتح يتفق اتجاهاً مع اتجاه الفتح المنسوب في القرآن لذي القرنين، وكذلك يتفق الفتحان في نهايتهما غرباً وشرقاً.

أما وثنية ملوك الفرس فهي واضحة وضوح الشمس، وقد كان أسياج جد كورش لأمه وثنياً، وهو الذي دعا أرباغوس من حاشيته ليحضر ما يقدمه من قربان لآلهته شكراً لهم على سلامة كورش، فقدم لأرباغوس لحم ابنه مطبوخاً فأكله، وقد فعل معه هذا لأنه لم يقتل كورش حين سلمه إليه وليداً

وأمره بقتله، وكذلك كان كورش وقمبيز وغيرهما من ملوك فارس، وقد كان بعضهم يؤمن مع ذلك بإله الإسرائيليين، فيكرمهم تبعاً لإيمانه به، ولكن هذا لا ينفي الوثنية عنه، لأنها لا تنتفي إلا بالإيمان بالله وحده.

-٣-

اختلف المؤرخون في ديانة الإسكندر اختلافاً كبيراً، وعندني أن أسوأ تقدير في ديانته لا يمنع أن يكون هو ذا القرنين المذكور في القرآن الكريم، لأنه بقطع النظر عن ديانته كان فاتحاً عظيماً، وقد ابتداءً به التاريخ عهداً جديداً في سير الفاتحين، فلم تكن فتوحه كفتوح الملوك قبله، إذ كانوا جميعاً يدمرون البلاد، ويهلكون الأمم (إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة). أما الإسكندر فكان كلما فتح مملكة أسس فيها وجدد، وبني وشيّد، وأوجد وسائل العمران، وأحيا قلوب أهالي البلدان، وكان يرمي بفتوحه إلى غرض عظيم، وهو أن يجعل من شعوب الأرض أمة واحدة لا فرق فيها بين شعب وشعب، وقد أُلّف بهذا بين الشعوب الأوربية والآسيوية ومزج بعضها ببعض، فتعرف كل فريق روح الآخر في العلم والحكمة والعادات والأخلاق، ونشأ من ذلك حضارة جديدة أرقى من الحضارات التي سبقتها، ومثل هذا يستحق التنويه بقطع النظر عن دولة صاحبه، ولا شيء في أن ينوه القرآن الكريم به.

ومن المهم هنا أن نبين رأي اليهود الذين سألوا عن ذي القرنين في ديانة الإسكندر، فقد ذكروا أنه لما قصد أورشليم لفتحها سار في بعض الطرق فرأى رجلاً بهياً لابساً ثياباً بيضاء، ويده سيف مثل البرق اللامع، وهو يشير به إليه كأنه يريد قتله، ففزع منه وعلم أنه ملاك مرسل من الله تعالى، فسقط على وجهه وسجد، وقال: يا سيدي لماذا تقتل عبدك؟ فقال: لأنك تريد أن تمضي إلى القدس لتهلك كهنة الله وأمته، وأنا الملاك الذي أرسلني الله لنصرتك على الملوك والأمم، فقال الإسكندر: يا سيدي، اغفر لعبدك فقد أخطأت، وإن كنت لا تشاء أن أسير في طريقي فإني أعود إلى بلادي، فقال له: أما وقد استغفرت عن مآثمك فلا ترجع، وإذا وصلت إلى أورشليم ورأيت رجلاً على صورتني، فانزل عن فرسك واسجد له، واقبل جميع ما يأمرك به، فمضى

الإسكندر في طريقه إلى أورشليم، ولما وصل إليها قابله كاهنها على صورة ذلك الملاك، فنزل الإسكندر عن فرسه وسجد له وسلم عليه وعظمه؛ وحمل إلى بيت الله مالاً كثيراً، ثم سأل الكاهن أن يتوسل إلى الله فيما عزم عليه من محاربة داريوس ملك الفرس، فقال له: أيها الملك، امض في طريقك فإن الله معك، وهو يظفرك بداريوس ومملكته، وقد سار الإسكندر بعد ذلك في فتوحه إلى أن ملك أقاليم الدنيا السبعة (تاريخ يوسيفوس ص ٢٦ - ٣٨).

فالإسكندر عند اليهود كان ملكاً يشبه أن يكون نبياً، وقد جاب الدنيا غرباً وشرقاً حتى ملك أقاليمها السبعة، ولا شك أن هذا يتفق كل الاتفاق مع الشخص الذي ذكره اليهود في سؤا لهم للنبي صلى الله عليه وسلم، ويتفق كل الاتفاق مع ما جاء عن ذي القرنين في القرآن الكريم، وهكذا نجد الاتفاق بينهما قريباً على أي وجه فرضناه، ولست أرى بعد ذلك وجهاً لإعادة الكلام فيه.

-٤-

قرأت ما كتبه الأستاذ إبراهيم الدسوقي في العدد (٥١٢) من مجلة الرسالة الغراء، فوجدته لا يزيد عن تكرار ما كتبه أولاً وثانياً، ويتهرب من الرد على ما أذكره في تأييد رأيي أو يحوله عن وجهه ثم يرد عليه، وهذا كما فعل في ردي عليه بأن كورش قتله التتر في حربه لهم، وذو القرنين المذكور في القرآن لم ينته أمره معهم بهذا الشكل، لأن الله تعالى يقول في شأنه معهم: (قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً، قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردماً، أتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال أتوني أفرغ عليه قطراً، فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا، قال هذا رحمة من ربي فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقاً).

ولا يمكن أن يفعل ذو القرنين هذا مع يأجوج ومأجوج ثم يتمكنوا من قتله، لأنهم لا يقتلونه إلا إذا استطاعوا أن يظهروا ذلك السد أو ينقبوه، وقد

أخبر القرآن أنهم لم يستطيعوا شيئاً من ذلك، وإذن لا يمكن أن يكون ذو القرنين كورش المقتول بيد التتر.

فلما أراد الأستاذ إبراهيم الدسوقي أن يردّ على هذا حوّله عن وجهه، وذكر أنني أقول: إن كورش قتل ببلاد التتر وذو القرنين لم يقتل، ليتأتى له أن يقول في رده عليّ: ومن أين عرف أن ذا القرنين لم يقتل في حين أن القرآن لم يذكر إلا جزءاً يسيراً من تاريخه؟ وستطول المناظرة بيننا بهذا الشكل، ولهذا رأيت أن أتركها إلى ما هو أهم.

الرواية الإسلامية في عدد أصحاب الكهف

ذكر الأستاذ الجليل زكي مبارك في العدد (٣٩١) من مجلة الرسالة الغراء أنه بمراجعة التفاسير في قوله تعالى: (سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم، ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب، ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم، قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل) يعرف أن أصحاب القول الأول هم اليهود، وأصحاب القول الثاني هم النصارى، وأصحاب القول الثالث هم المسلمون، وقد جعل الرواية الإسلامية أن عددهم ثمانية بإضافة كلبهم إليهم. ولعل الصديق الأستاذ زكي مبارك يقصد الرواية الإسلامية المشهورة، فلا تكون هذه الرواية في الإسلام ضربة لازب وإن اشتهرت بين المسلمين، فكم من أمور اشتهرت بيننا معشر المسلمين وليست في شيء من ديننا! والحقيقة أن ظاهر القرآن الكريم على أن هذه الأقوال الثلاثة لأهل الكتاب خاصة، فهم الذين قالوا مرة إنهم ثلاثة رابعهم كلبهم، وقالوا مرة إنهم خمسة سادسهم كلبهم، وقالوا مرة: إنهم سبعة وثامنهم كلبهم، وقد أمر الله تعالى نبيه عليه السلام أن يرد عليهم أقوالهم المختلفة بقوله: (قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل) ثم أمره بعد هذا ألا يماري فيهم إلا مرء ظاهراً، واختيار أحد هذه الأقوال وحمله على القرآن والإسلام ليس من المرء الظاهر في شيء، والحكمة ظاهرة في ترك ذلك المرء، لأن الإسلام لا يعني بعدد أصحاب الكهف ولا غيره من شأنهم، وليس من شأنه أن يدخل في جدال مع أهل الكتاب في تلك التفاصيل، وإنما يسوق قصة أهل الكهف للعبرة والعظة، شأنه في كل ما قصه علينا في القرآن الكريم، والعناية بتلك التفاصيل من شأن علم التاريخ لا من شأن الكتب السماوية.

وقد تمسك الذين رجحوا أن يكون عدد أصحاب الكهف ثمانية من علمائنا بهذه الواو التي وردت في قوله تعالى: (وثامنهم كلبهم) إذ لم يقل قبلها: ورابعهم وسادسهم، ولكن هذه الواو إذا دلت على مثل هذا فإنما تدل عليه في قول الذين حكى الله تعالى هذا القول عنهم، ولا تدل على ترجيح الله تعالى لهذا القول على القولين قبله.

وإذن يكون الراجح عندنا في عدد أصحاب الكهف أنه مما استأثر الله بعلمه مع القليل الذي ذكره في كتابه، وليكن بعد هذه عددهم أربعة أو ستة أو ثمانية، فكل هذا من الرجم بالغيب، ولا يهمننا في ديننا بشيء، ولو كان المسلمون كلهم يعرفون عددهم وأنه ثمانية ما قال الله تعالى في عددهم (ما يعلمهم إلا قليل).

سبب مجهول من أسباب اختلاف القراءات

- ١

المعروف أن أقوى سبب لاختلاف القراءات يرجع إلى اختلاف اللهجات العربية، ف جاء الإذن بقراءة القرآن على الفصح من تلك اللهجات، ولم تتعين قراءته باللغة التي نزل بها وهي لغة قريش، تيسيراً على غيرها من القبائل العربية.

ولكن هناك سبباً آخر لم يذكره في أسباب اختلاف القراءات، مع أن من هذه القراءات ما يظهر غاية الظهور أنه راجع إليه، ولا يظهر أنه راجع إلى اختلاف اللهجات، وذلك نحو قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) ففي بعض القراءات (فتثبتوا) بدل (فتبينوا) ولا شك أن مثل هذا في القراءات وهو كثير لا يظهر إرجاعه إلى اختلاف اللهجات، وإنما يظهر إرجاعه إلى ما كانت عليه الكتابة العربية قبل اختراع النقط والشكل فيها، لأن مثل هذا يقف القارئ فيه متحيراً، فلا بد أن يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في قراءته، وقد يكون بعيداً عنه فيتعذر رجوعه إليه، ففضت رافة الله أن يقرأ القرآن بما يحتمله من ذلك تيسيراً على المسلمين في عصر الوحي، وثقةً بمملكة العربي في ذلك الوقت.

ولعل النبي صلى الله عليه وسلم كان يعين أمثال تلك المواضع، أو كانت ترد إليه فيقر ما يراه منها. ومما يظهر حمله على ذلك أيضاً قوله تعالى: (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها أياه) فقد قرأ الحسن وحماد الرواية (وعدها أياه) بالباء، وأمثلة ذلك كثيرة في القرآن الكريم، فإذا كنتُ أصبت في حملها على ذلك السبب فهو من فضل الله، وقد يكون الصواب في غير ما رأيت من ذلك، والعصمة لله وحده.

- ٢

قرأت ما كتبه الأستاذ محمود عرفة تعقيباً على ما رأيته في سبب بعض القراءات، فوجدته يتفق معي في أن هذه القراءات لا ترجع إلى اختلاف اللهجات، ويخالفني في إرجاعها إلى قصد التيسير على المسلمين في القراءة على

عهد النبوة، لأن الحروف العربية في ذلك الوقت كانت كلها غير منقوطة، وهذا يدعو إلى ذلك التيسير كاختلاف اللهجات سواء بسواء.

وقد بنى الأستاذ إنكاره ما رأيت من ذلك على سبب غريب، هو أن المسلمين على عهد الرسول كانوا يتلقون القرآن منه سماعاً، ويطوون صدورهم عليه حفظاً وفهماً، دون ما حاجة منهم إلى النظر في شيء من آياته مخطوطاً، فهذا بلا شك أمر غريب لا يتفق مع المعروف عن المسلمين في ذلك العهد، فإن جمهورهم لم يكن يأخذ نفسه بحفظ القرآن، وكان القليل منهم يحفظ منه السورة أو السورتين، وقد مات النبي صلى الله عليه وسلم ولا يحفظ القرآن كله منهم إلا عدد لا يكاد يتجاوز عدد الأصابع.

أما كتابة القرآن وقراءته فكان فيهما إذن عام من النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن هناك إذن في كتابة الحديث لئلا يشته بالقرآن، فكانت كتابة القرآن وقراءته في ذلك العهد منتشرة بين المسلمين، وإذا كان كثير منهم لا يحفظه فإنه بلا شك تعثره تلك الصعوبة في بعض الكلمات، ومن هذا يجيء التيسير في قراءتها على ما تحتمله من الوجوه.

أما حمل مثل هذه القراءات على التصحيف فأمر لا يصح أن يقال، وخصوصاً مع وجود هذا المحمل السائغ، وهو محمل يمكن أن يشمل ما ورد من نزول القرآن على سبعة أحرف، لأن هذه القراءات ورد كثير منها في قراءات سبعة متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكثير منها روي عن بعض أصحاب النبي رضوان الله عليهم ولا تقتصر روايته على حماد وأمثاله.

- ٣ -

ما كنت أريد أن أعود إلى الكتابة في موضوع اختلاف القراءات بعد كلمة الأستاذ الفاضل عبد العليم عيسى، ولكنني قرأت كلمة للأستاذ الفاضل محمود عرفة يحاول فيها أن يحرف رأبي تحريفاً آخر إلى مذهب القائلين أن القرآن نزل بمعانيه دون ألفاظه وحروفه، وهو مذهب لم يجئ إلا على ألسنة بعض ذوي المقاصد السيئة من المستشرقين، مع أنه هو الذي اعتنق مذهب أولئك المستشرقين في كلمته الأولى، إذ حمل كل ما لا يدخل من القراءات في باب

اختلاف اللهجات على التصحيف، ولم يفرق في ذلك بين قراءات شاذة ومتواترة.

ولست أدري كيف يحرف الأستاذ محمود عرفة رأبي هذا التحريف، مع أنه لا يراد منه إلا توجيه هذه القراءات توجيهاً تظهر به الحاجة إليها في عهد النبوة، ويقطع الطريق على من يزعم أنها حصلت بتحريف بعدها، وإني بعد هذا لست أخالف الأستاذ عرفة في أن القرآن كان يؤخذ من النبي صلى الله عليه وسلم بالتلقي، ولكن كثيراً ممن كان يتلقاه لم يكن يحفظه، فإذا قرأه بعد التلقي في مخطوط حصل له الاشتباه الذي ذكرته وقلت: إن تلك القراءات نزلت لتيسير أمره، ولا شك أن المتلقي عرضة للسهو والنسيان؛ وهذا هو غرضي من رأبي واضح لدى كل منصف.

-٤-

نسبت إليّ أيها الأستاذ أنني زعمت أن الرسول عليه الصلوات كان ممن يبدلون في القرآن لفظاً بلفظ آخر يغيّره في معناه، ومثل هذا لا يصح مني أن أقوله أو أزعمه، ولكن كثيراً من الناس يقرؤون ما كتبت فيصدقونه، ولا يكلفون أنفسهم أن يرجعوا إلى ما كتبت أنا، ليعلموا أنني لم أقصد إلا توجيه قراءات منزلة بسبب هداني الله إليه، وهو جدير بالتقدير من كل منصف.

وقد قلت في ذلك: ففضت رافة الله أن يقرأ القرآن بما يحتمله من ذلك تيسيراً على المسلمين في عصر الوحي الخ، فجعلت مرجع ذلك إلى الله تعالى، لا إلى النبي ولا إلى أحد من خلقه، ثم ذكرت أن النبي كان يعين أمثال تلك المواضع ابتداءً أو بعد رجوع أصحابه إليه، فقطعتُ بهذا كل لبس في رأبي، ولكن الناس يأبون إلا أن يحملوا كل جديد على خلاف ظاهر، وعلى أسوأ ما يمكن أن يحتمله ولو بتكلف، لأنهم يكرهون التجديد ويسئون الظن بمن يدعوا إليه.

وإنه لغريب أن تثير كلمتي في اختلاف القراءات ما أثارته، مع أنني أردت فيها بخصوصها أن أعرضها قبل نشرها على أخ لي من العلماء لا يتهم بالتجديد مثلي، فأقرني على نشرها ولم ير شيئاً فيها.

أما أنك أيها الأستاذ لم تزد في كلامك فيما رأيت من التصحيف على ما
أورده السيوطي، فهو التراجع بعينه، ولعلك تذكر أيضا أنك أضفت الى ذلك
قراءة (فتشبتوا) وهي قراءة سبعية متواترة.

الإسلام والحكمة

لا يزال هناك فريق من الناس ينفر من الحكمة وعلومها، ولا يعلمون ما للحكمة من شأن عظيم في الإسلام، وأن القرآن نوه كثيراً بشأنها، وذكر أن من فضل الله على بعض الأنبياء أنه أوتيها، وجمع بينها وبين النبوة. ومن أولئك الأنبياء الذين جمعوا بينهما نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وفضله في ذلك يربو على الفضل كل الأنبياء، ولا غرو، فهو الذي أخرج من تلك الصحراء القاحلة أمة كانت ترتع في البداوة والجهالة، فجعلها خير أمة أخرجت للناس، شأن العلم عندها أرفع شأن، تحمل مصباحه يمينها لتضيء به العالم شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، لا تبغي بذلك إلا وجه العلم، ولا تقصد من ورائه مغنماً من مغنم الدنيا، ولا تجعله وسيلة لحكم الشعوب وإذلالها، ولا تحتكر لمصلحتها، ولا تكتمه عن الشعوب لئلا ينتفعوا به كما تنتفع به، وكان العلم مشاعاً في عصرها بين كل الأمم، وكان العلماء في عهدها موضع التجلّة على اختلاف شعوبهم وأديانهم، وكان علمهم موضوع التقدير والاحترام، وتُشد إليه الرحال في سائر الأقطار، وتُبدل نفائس الأموال في الحصول على كتبه من بلاد الروم، ومن بلاد غيرهم من الأمم السابقة في الحضارة، فلم يكن هناك حواجز من دين أو غيره بين العلماء، ولم يكن هناك حواجز من دين أو غيره بين العلماء والملوك، فاجتمع العلماء إخواناً في مجالس العلم، لا فرق بين مسلم ونصراني، ويهودي ومجوسي، وصائبي ووثني، وقد أزال رابطة العلم ما بينهم من فوارق، وغمرتهم بفيض عظيم من التسامح، إذ كان شعار هذه الأمة التي جمعت بينهم: أن الحكمة ضالة المؤمن يطلبها أن وجدها، وأن العلم غاية المسلمين يطلبونه ولو بالصين، وأن فضل العالم على العابد كفضل النبي صلى الله عليه وسلم على أدنى رجل من المسلمين.

ولم يكن هذا كله إلا لأن القرآن الكريم رفع شأن العلم والحكمة على كل شأن، وجعل تعليم الحكمة من الأغراض التي بعث من أجلها الأنبياء، ليقضوا بها على الجهل والطغيان، ويجعلوا مقام العلماء فوق كل مقام، فتصلح الدنيا بعلمهم وحكمتهم، ويسعد الناس بهديهم وإرشادهم.

وقد جاء تنويه القرآن الكريم بالحكمة على وجوه شتى، فمرة ينوّه بشأنها في ذاتها، كما جاء في الآية - ٢٦٩ - من سورة البقرة (يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا ألوا الألباب).

ومرة يعقد سورة باسم حكيم من الحكماء وهو لقمان بن باعورا الحكيم القديم، وقد ذكر الله في هذه السورة ممتناً ما آتاه من الحكمة، فقال في الآية - ١٢ - من آياتها (ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر الله ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد).

ومرة يجعل الحكمة مما تفضل به على بعض أنبيائه، فيذكر أنه تفضل بها على إبراهيم وآله، في الآية - ٥٤ - من سورة النساء (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً).

ويذكر أنه تفضل بها على داود، في الآية - ٢٠ - من سورة ص (وشددنا ملكه وآتينا الحكمة وفصل الخطاب).

ويذكر أنه تفضل بها على عيسى ابن مريم في آيات كثيرة، فيقول في الآية - ٤٨ - من سورة آل عمران (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل) ويقول في الآية - ١١٠ - من سورة المائدة (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وإذ علمتك الكتاب والحكمة) الآية.

ويذكر أنه تفضل بها على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه بعثه في أمة أمية لينقلها بتعليم الدين والحكمة، من الأمية إلى العلم، ومن البداوة إلى الحضارة، فيقول في الآية - ١٢٩ - من سورة البقرة (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم، يتلو عليهم آياتك، ويعلمهم الكتاب والحكمة، ويزكيهم، إنك أنت العزيز الحكيم) ويقول في الآية - ١٦٤ - من سورة آل عمران (لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم، يتلو عليه آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفئ ضلال مبين)، ويقول في الآية - ٢ - من سورة الجمعة (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته، ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفئ

ضلال ميين) وقد جاء بعد هذه الآية آية لها شأن نبينه فيما يأتي، وهي قوله تعالى (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم، وهو العزيز الحكيم).

وقد اضطرب المفسرون في بيان معنى الحكمة اضطراباً كبيراً، فذهب فريق منهم إلى أن المراد بها السنة، وهي ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها المعرفة بالدين، والفقهاء فيه، والاتباع له، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها العلم بأحكام الله تعالى، التي لا يُدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم، والمعرفة بها منه، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها الفصل بين الحق والباطل، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها معرفة الأحكام والقضاء، وذهب فريق منهم إلى أن بها العقل والفهم، وذهب فريق منهم إلى أن المراد بها كل كلمة وعظمتك أو دعوتك إلى مكرمة، أو نهتك عن قبيح.

ولقد تهب هؤلاء المفسرون أن يحملوا الحكمة على معناها الشائع عند العرب وغيرهم، لأن كلمة الحكمة عند العرب ترادف كلمة الفلسفة عند اليونان، وتنطق عندهم (فيلاسوفيا)، و(فيللا) معناها الإيثار، و(سوفيا) معناها الحكمة، وقد اشتق العرب من ذلك كلمة الفلسفة بمعنى الحكمة، كما اشتقوا كلمة الفيلسوف من (فيلوسوفوس) بمعنى الحكيم، وهو في الأصل بمعنى المؤثر للحكمة.

ثم جاء بعد هؤلاء المفسرين فريق لم يتهيب ما تهبوه، من حمل الحكمة على معناها الشائع عند العرب وغيرهم، فذهب إلى أن المراد بالحكمة معرفة الأشياء بحقائقها، وهو بعينه ما يقوله العلماء في تعريف الفلسفة، من أنها العلم بحقائق الأشياء بقدر الطاقة البشرية، وعلى هذا يكون تعليم الكتاب إشارة إلى العلوم النقلية، ويكون تعليم الحكمة إشارة إلى العلوم العقلية، وهي العلوم التي تدخل تحت كلمة الحكمة أو الفلسفة، وتشمل ما يشمل اسم الفلسفة النظرية والعلمية.

ولا يراد من تعليم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لأمتة إلا أن يهيئها له، بأن يعلمها الدين الصحيح، ويعمل على نحو الأمية فيها، بتعليمها القراءة والكتابة، ويحبب إليها النظر في العلوم على اختلاف أنواعها، ويرشدها إلى

الاستفادة من سبقها من الأمم إلى درس العلوم، لتبنى على أساسها، وتقوم بقسطها في النهوض بها، فتؤدي زكاة العقل في رفع منار العلم، والوصول به إلى ما تصل إليه الأمم قبلها، ولا تقف به عند الحد الذي وصل إليه قبل أن تتناوله، فلا يتم ذلك إلا بالتدريج، وهو سنة الله في الترقى والنهوض.

وهذا هو الذي تشير إليه الآية السابقة في سورة الجمعة (وآخرين منهم لم يلحقوا بهم، وهو العزيز الحكيم) فقد قيل: إن المراد بالآخرين الفرس، ويؤيده ما روى عن أبي هريرة قال: كنا جلوساً عند النبي صلى الله عليه وسلم، إذ نزلت سورة الجمعة فتلاها، فلما بلغ (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم) قال رجل: يا رسول الله، من هؤلاء الذين لم يلحقوا بنا؟ فلم يكلمه حتى سأله ثلاثاً، قال - وسلمان الفارسي فينا - فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على سلمان، وقال: والذي نفسي بيده، لو كان الإيمان بالثريا، لتناوله رجال هؤلاء.

وقيل: إن المراد بهم التابعون، وقيل: هم جميع من دخل في الإسلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم، إلى يوم القيامة.

وقد كان أن تلك الحركة العلمية الإسلامية أخذت في التدرج إلى أن دخل الفرس في الإسلام، وهم قوم لهم سابقة في العلم والحضارة، فوصلت بهم الحركة العلمية الإسلامية إلى ذروتها، ودونت عهدهم العلوم الدينية، ونقلت علوم الحكمة إلى اللغة العربية، فدرسها المسلمون، وبدؤوا فيها من تناولها قبلهم من السابقين، وحققوا بذلك ما وعد الله من تعليمهم الكتاب والحكمة، وما كان الله تعالى ليخلف وعده.

وما أخطأ المسلمون حين أخذوا علوم الحكمة عمّن سبقهم إليها من الأولين، لأنّ الله قد حثنا على النظر في الآية - ١٨٥ - من سورة الأعراف (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون) فهذا حث على النظر في جميع الموجدات والتأمل فيما أودعه الله فيها من عجائب وأسرار، لاستنباط العلوم والمعارف التي تدل على عظيم قدرته، وتشهد ببدیع حكمته.

فإذا وجدنا نظراً لمن كان قبلنا في جميع الموجدات، ووجدنا لهم علوماً تعنى
ببحثها وكشف أسرارها وجب علينا أن ننظر في تلك العلوم، وأن ننقل ما
أُلف فيها من كتب إلى لغتنا، لنستعين بها فيما أمرنا الله به من النظر في
الموجدات، ولا نضيع زمناً في بحث ما سبقونا إلى بحثه فيها، فما كان فيها
موافقاً للحق قبلناه منهم، وما كان غير موافق للحق صححناه لهم، ولا يصح
أن يمنعنا خطؤهم من الانتفاع بصوابها، كما لا يصح أن يمنعنا من النظر فيها
أن يضل بعضنا به، لنقص في فطرته أو لغيره ذلك من الأسباب، لأن هذا
الضرر إنما يلحقها بالعرض لا بالذات، ولا يصح أن يترك ما يكون نافعاً
بطبعه لضرر يوجد بالعرض فيه، وشأنها في ذلك شأن العسل، حين أمر النبي
صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه أن يسبقه أخاه، فزاد إسهال به، فلما شكَا
ذلك إليه قال له: صدق الله وكذب بطن أخيك، يعني صدقه تعالى في قوله في
الآية - ٦٦ - من سورة النحل (يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه
شفاء للناس).

وليست هذه العلوم وحدها هي التي عرض لبعض أصحابها ذلك الضرر،
فقد عرض مثله لكثير من العلوم، كعلم الفقه الذي يُعدّ من أمهات العلوم
الدينية، فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلّة تورعه، وخوضه في الدنيا! مع أن
صناعته تقتضي بالذات الفضيلة العملية.

ولقد حوى القرآن الكريم كثيراً من مسائل تلك العلوم، ولاسيما مسائل
الحكمة العملية، لأن الدعوة إليها هي الأهم، أما الحكمة النظرية فليس من
شأن الأنبياء تقرير مسائلها، وليس من شأن الكتب المنزلة شرح علومها، وإنما
يوجه الأنبياء الناس إليها توجيهها، وتشير الكتب المنزلة إلى بعض مسائلها
إشارة مجملة.

وقد جاء ما يمكن أن يعد فصلاً من الحكمة العملية في سورة الإسراء،
وذلك من قوله تعالى في الآية - ٢٣ - (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
وبالوالدين إحساناً، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما
أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً) إلى قوله تعالى في الآية - ٣٩ - (ذلك

مما أوحى إليك ربك من الحكمة، ولا تجعل مع الله إلهاً آخر، فتلقى في جهنم ملوماً مدحوراً).

ولقد حوت السنة النبوية كذلك كثيراً من مسائل الحكمة العلمية، كما حوت كثيراً من مسائل الحكمة النظرية، كالطب وغيره، وكان من طبه صلى الله عليه وسلم ما يسمى الطب النبوي، وقد وضع العلماء فيه كتباً أثبتوا فيها ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، في هذا العلم، وقد شهد له المقوقس أمير مصر بهذه الحكمة، وذلك حين أرسل إليه يدعو إلى الإسلام، فأرسل إليه هدايا فيها طبيب، فقبل النبي صلى الله عليه هداياه، وقال الطبيب: ارجع إلى أهلك، نحن قوم لا نأكل حتى نجوع، وإذا أكلنا لا نشبع. وقيل: إن رسول النبي صلى الله عليه وسلم، هو الذي قال ذلك للمقوقس، فقال له: أنت حكيم جئت من عند الحكيم.

وكان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم حكيم يقال له الحارث بن كلدة، رحل إلى مدرسة جند يسابور، فتلقى علوم الحكمة من الطب وغيره على فلاسفتها، ثم رجع إلى بلاد العرب فاشتغل فيها بعلاج المرضى، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر أصحابه بالعلاج عنده.

ولما فتح عمرو بن العاص مصر وجد من فلاسفتها يوحنا النحوي فقربه عمرو من مجلسه، وكان يصغي إليه ويستمع إلى حكمته، ويعجب بما يسمعه منها، ويكثر من الثناء عليه.

وكذلك فعل الملك الصالح عمر بن عبد العزيز مع حكماء عصره، وكان في ذلك كله تمهيد للنهضة العملية الكبرى التي حصلت في عهد العباسي، فزخرت بها البلاد الإسلامية علماء وحكمة، وصار المسلمون في ذلك العهد حكماء العالم، والفضل في ذلك النبي الحكيم، الذي قضى على تلك الأمية، ومهد لمن جاء بعده طريق الحكمة.

مريم أم عيسى عليه السلام
أخوتها هارون بنوتها لعمران

(١) { إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ } (آل عمران: ٣٣-٣٦).

(٢) { فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا * يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا } (مريم: ٢٧-٢٨).

(٣) { وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرَجَهَا فَفَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ } (التحریم: ١٢).

يسوقنا إلى الكتابة في هذه الآيات تطاول بعض المسيحيين على القرآن الكريم فيها؛ إذ يقولون: إن مريم لم تكن بنت عمران، ولم يكن هارون ابنه ولا أخو موسى أخاها، فقد كان من بين موسى وبين عيسى ابنها ألف وخمسمائة سنة، فلا يصح أن يكون أبوه عمران أباهما، ولا أن يكون أخوه هارون أخاها. ونحن نتلطف في إيراد اعتراضهم هذا على هذه الآيات الكريمة، وندع ما يصحبه منهم من تهكم واستهزاء، وتبجح وافتراء، وهم يقولون: إن مريم كانت بنت هالي أو عالي، وهي من نسل داود ومن سبط يهوذا، وموسى وهارون من سبط لاوي، فنسبها بعيد عن نسبهما ونسب أبيهما، ولا تجتمع معهم إلا في إسرائيل الذي تجتمع فيه كل أسباطهم.

وإنه ليقنعنا معشر المسلمين أن نقول: إن عمران والد مريم غير عمران والد موسى وهارون، وقد أخبر بذلك القرآن المنزَّل من عند الله فيجب علينا تصديقه، ولكن هل يقنع هذا أولئك المعترضين الذي يصعب عليهم أن يتركوا بمثل هذا ما ألفوه من أن والد مريم كان يسمى هالي، ولم يكن يسمى عمران وهو عندهم أقرب إلى أن يجعلوه حجة على القرآن، وطعنًا من الطعون التي يوجهونها إلى الإسلام؟

وقد يمكننا أن نشككهم في أن والد مريم كان يسمى هالي أو عالي بما ورد في إنجيل يعقوب من أن مريم كانت بنت يهوياقيم، وإن كان إنجيل يعقوب من الأناجيل غير المعول عليها عندهم، ولكن ماذا يفيدنا هذا في إقناعهم بأن والد مريم كان يسمى عمران لا هالي ولا يهوياقيم؟

ويجب إلى هذا أن نذكر أن أقرب الأقوال في قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ } (آل عمران: ٣٣) هو أن آل عمران فيه يراد بهم موسى وهارون وعمران أبوهما، وقال الله تعالى عقب ذلك في والدة مريم: { إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا } (آل عمران: ٣٥) والقاعدة أن المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى، فالظاهر أن عمران هنا رجل والدة مريم هو عمران هناك والد موسى وهارون، وقد قال الله تعالى في سورة مريم يخاطبها { يَا أُخْتَ هَارُونَ } (مريم: ٢٨) وأقرب الأقوال فيه أنه هارون أخو موسى، فليكن عمران المنسوب إليه مريم ووالدتها أبا موسى وهارون أيضا، وهنا تتجلى معجزة من معجزات القرآن الكريم ويصير بنا البحث إلى دقائق التاريخ الإسرائيلي فيهدى في ذلك إلى دقائق منه ما كان النبي ليصل إليها في أميته لولا أن أخبره الله تعالى بها فيما أنزله عليه من كتابه ومحكم آياته.

ذكر بعض المفسرين أن والدة مريم كانت تسمى حنا بنت فاقوذا وهي أخت إيشاع (أليصابات) زوج زكريا عليه السلام وقد جاء في إنجيل لوقا (ص ١-٥): إن امرأة زكريا أليصابات كانت من بنات هارون، وقد جاء في هذا الإنجيل أيضا ما يؤكد تلك القرابة بين أليصابات ومريم ووالدتها ص ٣٦-١ فتكون حنا والدة مريم من بنات هارون أيضا، وتكون مريم من بناته أيضا من جهة أمها، إذا كان أبوها من نسل داود ومن سبط يهوذا على ما يقوله المسيحيون ويوافقهم عليه كثير من المفسرين، وتكون إيشاع (أليصابات) على هذا خالة مريم وقيل: إنها كانت أختها، والذي أرجحه أنها كانت ثمت إليها بقرابة من جهة أمها، ولم تكن أختها ، لأن أليصابات كانت من سبط لاوي، ومريم كانت من سبط يهوذا وقد تكون أمها مع ذلك أخت أليصابات

وقد تكون من بنات عمها ويرجع هذا إلى أن إنجيل لوقا لم يعين هذه القرابة، ولا ضير علينا في أن نرجع إليه في ذلك وأشباهه.

وكانت حنة قد أمسك عنها الولد حتى أيست وكبرت فدعت الله أن يهب لها ولدًا ونذرت أن تتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته وخدمه فحملت بمريم ومات أبوها قبل أن تضعها، فلما وضعتها لفتها في خرقة وحملتها إلى بيت المقدس ووضعها عند أحباره من أبناء هارون عليه السلام، وكانت كهانة بني إسرائيل لهم متوارثة فيهم فكانوا يلون من بيت المقدس ما تلي الحجة من الكعبة، فتنافس الأحرار في هذه النذيرة الصغيرة أيهم يكفلها، وقد فاز بها منهم زكريا عليه السلام زوج قريبتها أليصابات، وكان زكريا مثل أولئك الأحرار من أبناء هارون وهم من سبط لاوي ولم يكن من نسل داود كما يزعم بعض المفسرين بعد أن ذكر أن أحبار بني إسرائيل كانوا من أبناء هارون، وهذا الاضطراب منشؤه عدم الإمام الكافي بدقائق تاريخ بني إسرائيل، وذلك مما يجب توفره في مفسري القرآن الكريم.

فضم زكريا مريم إليه ورباها في بيته الهاروني، واهتم بأمرها اهتمامًا بالغًا حتى يقال: إنه بنى لها بيتًا واسترضع لها مرضع غير أمها وكانت شبيخة كبيرة لا يغذيها لبنها التغذية التي تصل بها إلى حد الكمال في جسمها وغيره، ولا غرو أن يهتم بها زكريا هذا الاهتمام فإنه كان قد كبر وشاخ ولم يرزق بولد، لأن امرأته كانت عاقراً لا تلد مثل قريبتها حنا والدة مريم، فتبنى زكريا هذه اليتيمة الصغيرة واهتم هذا الاهتمام بها حتى إذا شبت وبلغت مبلغ النساء بنى لها محراباً في المسجد وجعل بابها في وسطه فلا يرقى إليه إلا بسلم ولا يصعد إليها غيره، وكان كل يوم هو الذي يقدم لها طعامها وشرابها.

فإذا أردنا أن نستخلص شيئاً من تاريخ مريم إلى أن بلغت هذا السن من شبابها أمكننا أن نستخلص منه هذه الأشياء:

(١) أن مريم وُلدت نذيرة الرب وابنة البيت المقدس، وانقطعت في ذلك نسبتها إلى أبيها وأمها ولا يزال الناس يندرون أولادهم إلى بعض من يعتقدون فيهم فينسبونهم إليهم ويجعلونهم أبناءهم وتسمعونهم يقولون عن أحدهم: إنه

ابن السيد وهو ليس ابنه، وعن الآخر: إنه ابن الرفاعي وهو ليس ابنه، وهكذا.

(٢) أنها تربت في بيت من بيوت هارون وهم من سبط لاوي، فاتصلت نسبتها بهذا البيت وانقطعت نسبتها إلى سبط يهوذا قوم أبيها الذي مات قبل أن تولد، ويظهر أن أمها ماتت وهي في سن الرضاع فشبت لا تعرف لها أباً غير زكريا ولا أما غير زوجه أليصابات.

(٣) أنها عاشت بين الأحبار أبناء هارون كأنها واحدة منها، تشاركهم في وظيفتهم الدينية وتقضي وقتها في عبادة ربها، ولا ينظر قومها إليها إلا أنها راهبة من راهبات بيتهم يقيسون بذلك أعمالها ويزنون به ما تفعله منها ويخاطبونها كما يخاطبون واحداً من أولئك الأحبار، فإذا قالوا له: يا أخت هارون؛ لأنه واحد من أبنائه قالوا لها: يا أخت هارون؛ لأنها أصبحت واحدة منهم، وهذا كما يقال في العرب للتميمي مثلاً: يا أخ تميم وللتميمية يا أخت تميم، فإذا جاور شخص تيمماً وطال عيشه بينهم قيل له أيضاً: يا أخت تميم، بحكم الجوار، وقيل لزوجه أو غيرها من نسائه: يا أخت تميم مثله، وكان اليهود يوزعون أنفسهم على أسباطهم كما كان العرب يوزعون أنفسهم على قبائلهم وتتشابه في ذلك عيشة هذين الشعبين اللذين يُمْتَنان إلى أصل واحد، ويتفرعان من أرومة واحدة.

فكان لهذه العوامل الثلاثة ذلك الأثر في انقطاع نسبة مريم إلى بيت أبيها من سبط يهوذا إذا صح أنه كان من ذلك السبط، وفي اتصال نسبتها ببيت هارون من سبط لاوي إذ تربت في بيت أحد أحباره، ثم وفّت نذر أمها فترهبت في البيت الذي نذرتها له، وكان بيت هارون هو الذي يقوم بشأنه وينسب كل شيء فيه له، وكان ذلك حقهم الذي أعطتهم التوراة إياه من عهد أبيهم هارون إلى ذلك العهد كما ورد ذلك في الإصحاح العاشر من سفر التثنية (هناك مات هارون وهناك دفن فكفلهن العازر ابنه عوضاً عنه).

فلما حملت مريم بابنها وأتت به قومها تحمله بعد وضعها له خاطبها هذا الخطاب الذي تخاطب به كل مترهبة مثلها { يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا } (مريم: ٢٨) وقد آثروا خطابها بذلك على غيره

ولم يقولوا لها: يا مريم أو نحو ذلك؛ ليشيروا بذلك إلى أن ما أتت به لا يليق بمرهبة مثلها قضت حياتها بين الأحبار حتى صارت كواحد منهم وعدت أختاً لهم، فقولهم: يا أخت هارون في قوة قولهم: يا أخت الأحبار سواء بسواء. فالمراد بهارون في الآية هارون أخو موسى قطعاً، وقد قال كعب الأحبار لعائشة رضي الله عنها: إن هارون فيها ليس أخا موسى، فقالت له: كذبت، فقال لها: يا أم المؤمنين إن كان النبي قاله فهو أعلم وأخبر، وإلا فإني أجد بينهما ستمائة سنة فسكتت، والحق مع عائشة رضي الله عنها.

وهذا خطاب تسوُّغه العربية وإن كان بين مريم وهارون أكثر من ستمائة سنة، وأين من هذا القول المبني على دقائق التاريخ الإسرائيلي ما يقوله الذي يذهب إلى أن هارون في الآية غير هارون أخي موسى من أهل الصلاح فيهم كانوا يسمون هارون، وأن هارون هذا كان رجلاً صالحاً في عهدها، قيل: إنه يوم مات تبع جنازته أربعون ألفاً من بني إسرائيل كلهم يسمي هارون سوى سائر الناس، فمن يصدقنا في هذا الغلو؟ ومن هو هارون هذا الذي لا يعدو أمره إلا أن يكون هيان بن بيان، ولو تبع جنازته ثمانون ألفاً يسمون هارون لا أربعون؟ وقيل: إنه كان أخاً لمريم من أبيها، وهو قول مثل سابقه من تلك الإسرائيليات التي اخترعت لتفسير بعض آيات القرآن الكريم ولم يخفَ أمرها على كثير من محققي المفسرين، ولكنه كان لها أثرها في صرف المفسرين عن الرجوع إلى غيرها مما صح من أخبار بني إسرائيل والانتفاع به بدلها في علم التفسير.

وإني الآن في حالة من هذا الرأي الذي أذهب إليه في تفسير تلك الآيات بعد الرجوع إلى تاريخ هذه النذيرة لا أشك معها في أن شعب بني إسرائيل كان لا يخاطبها إلا هذا الخطاب المحبوب (أخت هارون) فأصبح هو الغالب عليها وأصبحت لا تُعرَف إلا به، ونسي الناس نسبها الجسدي إلى أبيها وآثروا عليه هذا النسب الروحي إلى هارون أبي الأحبار الذين ربوها هذه التربية الروحية التي صرفت قلوب الشعب إليها وجعلتهم يلهجون بذكرها، وما إخالهم كانوا يعنون بأبيها في قولهم: { مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ } (مريم: ٢٨) إلا زكريا عليه السلام، فهو الذي تولى تربيتها وكان الأب الروحي لها.

وإني لا أشك أيضا في أنهم كما كانوا ينادونها هذا النداء المحبوب (أخت هارون) كانوا ينادونها نداء آخر محبوباً (ابنة عمران) عمران أبي موسى وهارون الذي جعل من الآباء الأولين للأنبياء والمؤمنين مع آدم و نوح و إبراهيم { إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ } (آل عمران: ٣٣) ولماذا لا تكون مريم ابنة روحية لعمران وهي أخت روحية لابنه هارون؟ اللهم إني لأعجب من هذه النسبة إلى عمران كيف لا يلتفت إليها أحد من المفسرين فيذهب بعضهم في قوله تعالى: { وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ } (التحریم: ١٢) إلى أن عمران فيه هو أبو موسى، ويؤول فيه بتأويل من تأويلاتهم كما ذهب بعضهم إلى مثل هذا في قوله تعالى: { يَا أُخْتَ هَارُونَ } (مريم: ٢٨) وقد كان عمران أقرب أولئك الآباء السابقين إلى اليهود وهو والد موسى صاحب شريعتهم ومنشئ أمتهم، فمن المعقول جداً أن ينسبوا إليه هذه النسبة التشريفية كل من يتعلقون بحبه منهم مثل هذه النذيرة أو غيرها من نسائهم أو رجالهم.

وأما قوله تعالى في حق والدتها: { إِذِ قَالَتْ امْرَأَةٌ عِمْرَانُ } (آل عمران: ٣٥) فالإضافة فيه على معنى (من)، والمراد امرأة من عمران، وقد كانت حنا والدة مريم من بنات هارون بن عمران مثل أليصابات، وهذه الإضافة يقصد منها في القرآن الكريم تشریف والدة مريم بإضافتها إلى عمران عقب ذكره اصطفاؤه له ولآله على العالمين، وهي أيضا من آله من جهة إيمانها ومن جهة نسبها، وهذا كما قصد من إضافة ابنتها إلى هارون وعمران تشریفها فكلها إضافات تشريفية لا تقتضي نسباً حقيقية، وقد تكون حنا من غير سبط عمران ولكنها تنسب إليه؛ لأن أبوته المذكورة في القرآن الكريم لكل المؤمنين من بني إسرائيل، فيدخل فيها كل الأسباط ولا يختص بها سبط دون سبط.

وإذ بُعدنا بالقرآن الكريم عن مجال الطعن وهو ما يمتاز به تفسيرنا لتلك الآيات مع ما يقوم عليه من تلك الأسس التاريخية واللغوية فلا نحب أن نترك هذا البحث بدون أن نختمه بذكر رأينا في اسم والد مريم الذي جاءت بها أمها حنا منه، فقد يكون اسمه هالي أو عالي، وقد يكون اسمه يهويقيم، وقد يكون اسمه عمران، وقد يكون له اسم غير هذه الاسماء، فإن مريم عليها

السلام لما اشتهرت بين الناس بهاتين النسبتين التشريفيتين (أخت هارون وابنه عمران) نسي الناس فيهما نسبتها الحقيقية، وساعد على ذلك موت أبيها قبل أن تلدها أمها، ولا يوجد الآن نص صريح في القرآن الكريم أو الأناجيل الموجودة لدى المسيحيين يمكن أن يؤخذ منه اسم أبيها بيقين.

فأما القرآن الكريم فقد جاء فيه: { وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ } (التحريم: ١٢) ولكن هذا شأنه ما لو كان قيل فيها ابنة إسرائيل أو ابنة إبراهيم أو غيرهما من آبائها الأولين الذين يصح نسبها إليهم على طريق التشفير والتعظيم، وأما إنجيل يعقوب الذي سمي فيه أبوها يهوياقيم فهو ليس من الأناجيل الموثوق بها لدى المسيحيين.

وأما إنجيل لوقا الذي ورد فيه اسم هالي فإن هذا الاسم لم يرد فيه مضافاً صريحاً إلى مريم، وإنما ذكره مضافاً إلى ابن عمها يوسف النجار فيما ذكره من نسب المسيح وقد قال: إنه كان فيما يظنه الناس ابن يوسف هذا خطيب أمه مريم، وهذا هو نصه في ذلك من الإصحاح الثالث (ولما ابتداء يسوع كان له نحو ثلاثين سنة وهو على ما كان يظن ابن يوسف بن هالي بن مثنى) فهو في صريح هذا النص والد يوسف لا والد مريم، ولكن إنجيل متى ذكر في نسب المسيح من إصحاحه الأول أن رجل مريم التي ولد منها المسيح يوسف بن يعقوب بن مثنى الخ فوالد يوسف في هذا النسب يعقوب لا هالي وهذا تناقض ظاهر فاضطروا في دفع هذا التناقض إلى أن يقولوا: إن هالي كان والد يوسف من جهة مريم؛ لأنه لم يكن لأبيها ولد ذكر، فنسب إليه يوسف على ما كان مقرراً عند اليهود في ذلك، ولكن التناقض بين الإنجيلين في نسب المسيح لا يقف عند هذا التناقض، وقد ذكر لوقا في نسب المسيح إلى إبراهيم عليهم السلام أربعة وخمسين أباً، وذكر متى واحداً وأربعين أباً، فمن الجائز أن يكون هالي من آباء يوسف الذين تركهم متى أو نحو ذلك، وليس أباً لمريم، وليس عندهم نص غير هذا النص قيل فيه صريحاً إن مريم كانت ابنة هالي حتى يمكننا أن نجزم به في نسبتها إليه، وغاية ما عندهم في ذلك أن اليهود كانوا يسمونها مريم بنت هالي، ولكن في أي كتاب وفي أي زمان سمي اليهود بذلك مريم عليها السلام؟

في السيرة والسنة

سورة التوبة ومؤامرة استعمارية للروم

يقول الله تعالى في الآية - ١٣ - من سورة التوبة: ((ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن نتخشوه إن كنتم مؤمنين)) فيقول المفسرون: إن هؤلاء القوم مشركو مكة الذين أخرجوا الرسول منها، وهم في هذا يغفلون عن أمر ظاهر، وهو أن سورة التوبة نزلت بعد فتح مكة وإسلام أهلها، فلا يكون هناك معنى للحث على قتالهم، ولا يصح أن يقال فيهم: ((وهمّوا بإخراج الرسول)) لأنهم أخرجوه بالفعل من مكة قبل فتحها، كما يغفلون عن سياق الآيات من أول السورة أنها في قبائل العرب الذين نقضوا عهودهم مع المسلمين حين أرادوا غزوة تبوك مع الروم، وكانت في السنة التاسعة من الهجرة بعد فتح مكة، لأنه كان في السنة الثامنة منها، فيكون هؤلاء القبائل هم الذين هموا بإخراج الرسول عند هذه الغزوة من المدينة لا من مكة، ويكون للروم يد ظاهرة في هذه المؤامرة الاستعمارية بين أذنبهم من قبائل العرب ومنافقي المدينة، بعد أن رأوا المسلمين يتوجهون إليهم بالدعوة للدخول في الإسلام، ويرسلون رسلهم بها إليهم، وإلى الإمارات الغسانية العربية التابعة لهم، فكان أن تعدّوا بالقتل على بعض هؤلاء الرسل، وعلى بعض من أسلم من العرب التابعين لهم، وكان هذا سبباً فيما حدث من القتال بين الفريقين في مؤتة، وفي تنبه الروم إلى ما في ظهور المسلمين ببلاد العرب من الخطر على نفوذهم فيها، لأنهم لا يريدون أن يكونوا أذنباً لهم كأذنبهم من عرب الجاهلية، وإنما يريدونها نهضة دينية مدينة للعرب أولاً، ولمن يؤمن بنهضتهم من الأمم ثانياً.

فكبر على الروم الاستعماريين أن يتناول العرب بالإسلام إلى أن يكونوا أمة تنهض في ركب الحضارة، وتساوي فيه غيرها من الأمم، ولا يبقوا أمة متفرقة إلى قبائل يكون بعضها منطقة نفوذ للروم، وبعضها منطقة نفوذ للفرس، ويقا تل بعضها بعضاً، فيما يدور بين الأمتين الاستعماريتين من حروب لا ناقة لها فيها ولا جمل، وكانت دولة المناذرة بالعراق وما إليها من قبائل الجنوب منطقة نفوذ للفرس، ودولة الغساسنة بالشام وما إليها من قبائل الشمال منطقة نفوذ للروم، وكان منافقو المدينة ممن يشايح الروم معهم.

فلم يجد الروم إلا أن يحركوا أذنانهم من العرب ويشيروهم على المسلمين، ليمنعوهم من الوصول إلى ذلك الغرض النبيل بينهم، وهو غرضٌ يعود خيره إلى أولئك الأذنان كغيرهم من العرب، ولكنه الجهل الذي يعمي الجاهل عما فيه الخير له ولأمته، ويجعله يؤثر أن تكون تابعة لغيرها على أن تكون مستقلة بحكم نفسها، والتاريخ يعيد نفسه، فلم يفعل الروم من هذا إلا ما يفعله الآن خلفهم من الأمم الاستعمارية في أوروبا من تصيد أذنان لها بين العرب يساعدها على أغراضها الاستعمارية فيهم.

ولأمر ما ينقض أكثر القبائل العربية عهودهم فجأة مع المسلمين قبيل غزوة تبوك، ولأمر ما يكشف منافقو المدينة القناع عن نفاقهم قبيل هذه الغزوة، ويخوفون المسلمين من قتال الروم بكل وسيلة عند ما وصل إليهم أنهم يريدون غزو المدينة، فإذا دل هذا على شيء فإنه يدل على أن أصابع أجنبية تلعب بينهم، وتغريهم بالمال وغيره على إضعاف الروح المعنوية في المسلمين وتقويتها في مشركي العرب، بعد أن قضى المسلمون في حنين على آخر محاولة للمشركين في مناوأة الإسلام، ليستمر المشركون في مناوأته من الداخل، ويأخذ الروم في مناوأته من الخارج، ويتمكنوا معاً من هزيمة المسلمين وإخراجهم من المدينة.

وكان أبو عامر الراهب أكبر ذنب للروم في بلاد العرب، وقد ترهب في الجاهلية ولبس المسوح وتنصر، فلما قدم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المدينة قال له: ما هذا الدين الذي جئت به؟ فقال: جئت بالحنيفية دين إبراهيم، فقال أبو عامر: فأنا عليها، فقال له: إنك لست عليها، فقال له: بلى، ولكنك أدخلت في الحنيفية ما ليس منها، فقال: ما فعلت، ولكن جئت بها بيضاء نقية.

فلما كان يوم أحد قال أبو عامر للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم): لا أجد قوماً يقاتلونك إلا قاتلتك معهم، فانضم إلى المشركين الذين يعبدون الأصنام يقاتل المسلمين معهم، وهو يزعم أنه على حنيفية إبراهيم التي لم تقم إلا للقضاء على عبادة الأصنام، وهذا يدل على أنه لم يكن إلا جاسوساً

سياسياً للروم بين العرب، وأن مثله كمثل المبشرين المسيحيين الآن في اتخاذهم الدين وسيلة للسياسة، وإيثارهم لأغراضها على أغراضه.

فلما انهارت مقاومة المشركين للمسلمين في حنين لم يجد إلا أن يلجأ لسادته من الروم ليعمل على تقوية النفوس المنهارة بين المشركين، ويجمعهم بعد هذا على حرب المسلمين، فخرج إلى الشام يريد الروم ليثيرهم على حرب المسلمين قبل أن يتمكنوا من جمع كلمة العرب على الإسلام، وكان هذا قبيل غزوة تبوك.

وما إن وصل إلى بلاد الشام حتى أرسل رسله إلى قبائل العرب أن الروم سيقصدون إلى حرب المسلمين، فبادر أكثر هذه القبائل إلى نقض عهودها كما سبق، ثم أرسل إلى منافقي المدينة: أن استعدوا ما استطعتم من قوة وسلاح، فإني ذاهب إلى قيصر ملك الروم فأت بجند من الروم فأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، ولا شك أن هذا هو ما جاء في الآية السابقة: ((وهموا بإخراج الرسول)) مما غفل المفسرون عنه في تفسيرهم للآية كما سبق.

ثم أشار على هؤلاء المنافقين أن يبنوا لهم مسجداً خاصاً بهم في المدينة يحدثون به تفريقاً بين المسلمين، ويجتمعون فيه وحدهم لتدبير المؤامرات اللازمة لنجاح مؤامرتهم، فإذا نجح في حمل الروم على غزو المسلمين أتى إليهم فاجتمع بهم فيه، ومضى في تدبير مؤامرتهم التي ترمي إلى أخذ المسلمين من الداخل والخارج، ليتم له ما يريد من إخراجهم من المدينة، وليس بعد إخراجهم منها إلا تشتيتهم في بلاد العرب والقضاء عليهم.

وهذا المسجد هو مسجد الضرار الذي وردت قصته في سورة التوبة أيضاً، وانتهى أمره بهدم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) له بعد رجوعه من غزوة تبوك.

ولكن هذا كله لم يُضعف من الروح المعنوية للمسلمين، لأن قوة العقيدة فيهم كانت فوق كل قوة في الأرض، لأنها قوة الحق الذي يعلو على كل قوة، وقد تكفل الله تعالى بنصره إذا استقام أهله عليه ولم ينحرفوا عنه، فما أن شاع بين العرب أن الروم يقصدون إلى غزو المدينة حتى بادر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الاستعداد لغزوهم قبل أن يغزوه، وكان لهذا أثره في تقوية

نفوس المسلمين، وفي بقاء الانهيار المعنوي بين القبائل العربية التي نقضت عهودها معهم، فلم يجاوزوا نقض العهود إلى حربهم كما كان يريد أبو عامر الراهب وأذنا به من منافقي المدينة، وكانوا أشد ضراوة على المسلمين هم وأبو عامر من تلك القبائل.

وقد مضى المسلمون في استعدادهم للغزو بكل عزم، لأنهم عرفوا أنهم لو بدر منهم وهن في عزيمتهم لكان له أسوأ أثر فيما وصلوا إليه ببذل دمائهم وأموالهم، وقد تغلبوا بقوة عزمهم على ما كانوا فيه من عسر وشدة بتوالي الحروب عليهم، وكان لوحدتهم واتحاد كلمتهم أكبر أثر في ذلك أيضا.

وكانوا يزدادون عزمًا على غزو الروم قبل أن يغزوهم كلما ازداد المنافقون في تشيبتهم وتخويفهم من قوة الروم، وكان عبد الله بن أبي ريس المنافقين في المدينة يقول في تشيبتهم للمسلمين: يغزو محمد بن الأصفر - الروم - مع جهد الحال والحر والبلد البعيد، يحسب محمد أن قتال بني الأصفر معه اللعب، والله لكأني أنظر إلى أصحابه مقرنين في الحبال.

وهكذا كان أذنا به الروم من العرب يغتروا في جاهليتهم بقوة الروم، وكان أذنا به الفرس منهم يغتروا بقوة الفرس، ويريدون أن يبقوا أذنا به للفريقين في مستقبل القرون، إلى أن أثبتت قوة العقيدة في المسلمين أن قوة الروم لم تكن إلا خرافة، وأن قوة الفرس لم تكن إلا خرافة، لأنهما كانتا قوتين رجعتين تقومان على الباطل، والباطل لا أساس له، وكان هذا حين اشتبك المسلمون بالفريقين معاً عقب وفاة النبي (صلى الله عليه واله وسلم)، وجمع الإسلام بينهم في أمة واحدة بعد أن كانت متفرقة إلى قبائل متعادية.

ثم مضى المسلمون في ذلك العزم القوي إلى تبوك، فلم يجدوا فيها أحداً من الروم كما أشاع أبو عامر وأذنا به بين العرب، ولعله كان يريد به ما يسمى الآن حرب أعصاب يقوي به النفوس المنهارة بين مشركي العرب، ويضعف به النفوس التي تتزايد قوة عزيمتها بين المسلمين، ولعله يكون له من ذلك أن يحول دون الوحدة التي توشك أن تتم بين العرب، فكان لغزوة تبوك أحسن الأثر في القضاء على تلك المحاولة الدنيئة، وإن لم يكن فيها قتال ونصر، وإنه

ليكفيها ذلك الأثر الذي قضى على محاولة إثارة عوامل التفرقة، وجعل وحدة الأمة تمضي في طريق النجاح إلى ما قدره الله تعالى.

وكان ما أراده الله من قيام حكم صالح في المسلمين يكون قدوة لحكام العالم، فكان فيهم نبوة أرحم بهم من أنفسهم، وكان فيهم خلافة رشيدة أشبه شئ بالنبوة، إذ كان الخليفة يقوم فيهم كأحدهم، ولا يمتاز بأدنى شئ عليهم، وليس كما كان قيصر الروم أو كسرى الفرس إلهاً أو شبه إله، لا يُسأل عما يفعل في حكمه، ولا تدنو منزلة أحد من منزلته، وإنما الخليفة فرد من أفراد الناس يأكل مما يأكلون أو أدنى منه، ويلبس مما يلبسون أو أقل منه، ويخالطهم في غدواتهم وروحاتهم، فلا يعرف من لا يعرفه أنه خليفة عليهم أو حاكم فيهم، وهو مسؤول في حكمه أمام الله أولاً، وأمام الأمة ثانياً، والأولى مسؤولية أخروية، والثانية مسؤولية دنيوية، وكلُّ منهما تكمل صاحبتهما، ولا يستغني بإحدهما عن الأخرى، وهذه ميزة الحكومة في الإسلام على غيرها من الحكومات، وإنما لم تكفِ فيها مسؤولية الحاكم أمام الأمة لأنها قد تفسد وتجرب حاكمها معها إلى الفساد، فتسير معه في سبيل الطغيان، ويدركها من غرور العظمة ما يدرك الأمم الطاغية، فلا تكون كما يريد الإسلام خير أمة للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتكون في حكمها الصالح قدوة لحكومات العالم.

وهذا هو الحكم المثالي الذي ضربه الإسلام مثلاً في العالم بحكم الخلفاء الراشدين، وهو حكم الشورى الذي يراد به خير الناس جميعاً على اختلاف أديانهم وأجناسهم، وهو الحكم الصحيح في الإسلام.

الشرق والغرب قبل الاسلام وبعده

يبتدئ الخلاف بين الشرق والغرب بالحروب التي قامت بين الفرس واليونان أولاً، فلما ظهر الرومان في الغرب بعد اليونان ورثوا عنهم هذا الخلاف، وقامت به الحروب بينهم وبين الفرس إلى ظهور الإسلام، فليس الخلاف بين الشرق والغرب وليد هذا العصر الحديث، وإنما هو خلاف قديم بدأ من ذلك الحين، واستمر بين أهل الشرق وأهل الغرب بعوامل سياسية صرفة، ترجع إلى طمع كل من الفريقين في السيادة والسلطان على الآخر، وقد تأصل هذا الخلاف بينهما بقدم الزمن، حتى ذهب بعض فلاسفة السياسة في العصر الحديث إلى أن الشرق شرق والغرب غرب ولا يجتمعان، فذهب كلمته مثلاً بين أهل الغرب، حتى إنهم لا ينظرون إلى أهل الشرق الآن إلا بعين الاستعمار، فلا يرون لأهل الشرق حقاً في استغلال خيرات بلادهم، وإنما هم أصحاب هذا الحق وحدهم؛ ولأهل الشرق من هذه الخيرات فضلات موائدهم.

وقد ظهرت المسيحية في الشرق قبل الإسلام، والرومان متحكمون في كثير من بلاد الشرق، وكانت بلاد اليهودية التي ظهر المسيح (عليه السلام) فيها واقعة تحت حكمهم، ولكنها كانت شريعة زهد لا تتطلع إلى أمر الدنيا، ولا تهمها أطماع السياسة بين الشرق والغرب، لأنها لا تعني بالسياسة الدنيوية، ولا تلتفت إلى تلك الخلافات السياسية بين دول الأرض، وإنما يهملها أمر الآخرة لا غير، فلما سئل المسيح (عليه السلام) من أتباعه عما يفعلونه مع قيصر الرومان: أيخضعون لحكمه أم يثورون عليه؟ قال كلمته المشهورة: أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، وقيصر في ذلك الوقت من حماة الوثنية، والمسيح واليهود يدينون بالتوحيد، ومع هذا قدّم حقوق قيصر على حقوق الله حتى لا تغريهم نفوسهم بالتقصير فيها، أو يؤثر فيهم أصحاب السياسة فلا يؤدوها له. فلما ظهر الإسلام لم يشأ أن يغضي عن هذا الخلاف بين الشرق والغرب، لأن طبيعته تخالف طبيعة المسيحية في ذلك الزهد الذي تغالت فيه، فقد جاء بالزهد في الدنيا أيضاً، ولكنه زهد معتدل لا يؤدي إلى إهمالها في حسابه، ولا يصير إلى نسيانها في تشريعه، وإنما يراد منه الوقوف عند حد الاعتدال في أمرها

وأمر الآخرة، حتى لا يطغى فيه أمر الآخرة على الدنيا، ولا أمر الدنيا على الآخرة، ليستقيم أمرهما معاً، ويحسن حال المسلمين فيهما جميعاً.

ولكن الإسلام حينما نظر عند ظهوره إلى هذا الخلاف بين الشرق والغرب لم ينظر إليه من ناحية العصبية التي تجعل إصلاحه متعذراً، وتقضي بأن الشرق شرق والغرب غرب ولا يجتمعان، كما ذهب إليه بعض فلاسفة السياسة في العصر الحديث، بل نظر إليه من ناحية يمكن بها الجمع بين الشرق والغرب، وإزالة ما بينهما من هذا الخلاف السياسي الذي باعد بين أهلها، وأقام بينهما ما أقام من الحروب التي تتصل ولا تنقطع، بل تزيد شدة على توالي الزمن، وتؤجج نار العداوة والإحـن، وهو دين رحمة للعالمين كافة، ولا يهـمه إيمان الناس به بقدر ما يهـمه نشر راية السلام بينهم، حتى لا يكون هناك عداوات ولا إحـن، بل يكون هناك سلام بينهم على اختلاف أديانهم ومذاهبهم.

وكان الحرب بين الفرس والرومان عند ظهور الإسلام قد وصلت إلى أشد حالاتها، فلم ينظر الإسلام في هذه الحرب كما ينظر الناس قديماً وحديثاً إلى المنتصر والمهزوم، يهللون للمنتصر ويكبرون، ويخلعون عليه من ألقاب البطولة ما يخلعون، وينظرون إلى المهزوم بعين الاحتقار، ويكيلون له من أوصاف الجبن ما يكيلون، وهي عادة متأصلة فيهم كما قال الشاعر العربي:

والناس من يلق خيراً قائلون له ما يشتهي ولأمّ المخطئ الهبل

ولم ينظر الإسلام أيضاً في هذه الحرب بين الفرس والروم إلى أن الفرس من أهل الشرق مثل العرب الذين ظهر بينهم، والروم من أهل الغرب الذين يعادون أهل الشرق عصبية منهم، فيقابل عصبيتهم لأهل الغرب بعصبية لأهل الشرق، عصبية آثمة بعصبية آثمة، وسياسة جاهلية بسياسة جاهلية، فينتصر بهذا للفرس الشرقيين ولو كانوا غير أهل لانتصاره لهم، ويتعصب على الروم الغربيين ولو كان من مصلحة الإنسانية في ذلك الوقت الوقوف بجانبهم.

كلا ثم كلا، لم ينظر الإسلام إلى شيء من هذا أو ذاك، لأن رسالته أولاً رسالة أخلاق فاضلة يريد نشرها بين الناس، فلا يمكنها إلا أن تقف عند حد المروءة والإنصاف فيما يكون بين المنتصر والمهزوم، فتزن كلا من النصر

والهزيمة، وتنظر إلى ما يترتب عليهما من المصلحة أو المفسدة، فإذا كان النصر يؤدي إلى مفسدة لم تقف بجانب المنتصر، وإن كانت نصره يثير الإعجاب في النفوس، ويدل على ما يمتاز به المنتصر من القوة والحزم، بل تقف في جانب المهزوم تؤازره وتواسيه، وتتمنى له النصر على عدوه، وتبث في نفسه الأمل والرجاء، حتى لا يستسلم ولا يستيئس، ولا تقطع الأمل في النصر بعد الهزيمة. ولأن رسالته ثانياً رسالة إنسانية عامة، ليست للشرق وحده، وليست للغرب وحده، وليست لجنس من البشر دون جنس، فلا يمكنها أن تنظر لما بين الشرق والغرب بعين أهل الشرق أو بعين أهل الغرب، لأنها إذا نظرت إليه بعين أحدهما تعصبت على الآخر، وأعمالها التعصب عن غايتها السامية من كونها للإنسانية عامة، لا لأهل الشرق وحدهم، ولا لأهل الغرب وحدهم، ولا لجنس من البشرية دون جنس.

ثم نظر الإسلام إلى أهل الغرب فوجد أنهم يدينون بالمسيحية، وهي لا تجعل من ملوكها آلهة يُعبدون، ووجد أن قيصر الروم لا يدعي أنه أعظم الآلهة كما يدعي كسرى الفرس.

فلم يجد الإسلام بداً من أن يكون في جانب الروم على الفرس، وكان هذا في بدء ظهوره وهو لا يزال ضعيفاً بمكة وقريش تضطهده وتحاول أن تقضي عليه قبل أن ينتشر بين الناس، فتعجز عن القضاء عليه بعد انتشاره بينهم، فلم يكن له قوة يستطيع أن يؤيد بها الروم في محنتهم، وإنما كان يملك الأسي لما أصابهم في تلك الحرب، ولا يجد إلا أن يتمنى لهم النصر بعد تلك الهزيمة، وكانت قريش قد أظهرت الفرح لنصر الفرس عليهم، مع أنها لم يكن لها في هذه الحرب ناقة ولا جمل، وإنما هو شأن الجاهلية الجهلاء دائماً، تفرح للغالب ولو لم يكن لها شأن بما ناله من نصر، وتشمت بالمغلوب ولو لم يكن لها شأن بما ناله من هزيمة، وقد زادت هذه الشماتة من قريش بهزيمة الروم في ألم المسلمين، وضاعفت من حزنهم لانتصار الفرس على الروم، حتى أنزل الله تعالى في ذلك قرآناً يسليهم ويعددهم بأن هذه الهزيمة للروم سيكون بعدها نصر لهم، وأن هذا لا يتأخر كثيراً بل يكون بعد بضع سنين " ألم، غلبت الروم في ادنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن

بعد ويومئذ يفرح المؤمنون، بنصر الله، ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم، وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون .

وكان أن قام بعد هذا هرقل قيصر الروم بست حملات بين سنتي: ٦٢٢ - ٦٢٧ م، أخرج فيها الفرس أولاً من آسيا الصغرى، ثم هاجم كسرى في بلاده، وقد انقضت بقرب مدينة نينوى على الجيش الفارسي وأنزل به هزيمة ساحقة، ولم يستطع كسرى أن ينشئ بعده جيشاً جديداً، فسار هرقل حتى استولى على دستجرد، وكان فيها قصر عظيم لكسرى، فاستولى على جميع ما فيه، وغنم غنائم لم ير أحد مثلها منذ استولى الاسكندر المقدوني على مدينة سوسة.

ثم جاءت لحظة الانتقام من كسرى على طغيانه وجبروته وادعائه أنه أعظم الآلهة وسيد العالم كله، فقد تراجع بعد سقوط دستجرد إلى المدائن قاعدة مملكته، فتبعه هرقل بجيشه إليها، ففرّ منها عند اقتراب هرقل بجيشه منها، وهنا قبض عليه ابنه شيرويه وكبار رجال دولته، ووضعوه في الأصفاد، وقد مات بعد القبض عليه بعدة أيام من الغضب واليأس، وقيل: إنهم تركوه من غير طعام حتى مات من الجوع.

وقد أرسل شيرويه إلى هرقل أذل الرسائل، وناداه فيها بقوله: يا والدي، واعتذر عن كل ما فعله والده ببلاد الروم، فاستقبل هرقل رسله بالعطف، ورضي بما طلبه من الصلح، على شرط أن يترك كل شبر من الأرض الرومية، ويفك جميع أسرى الروم، ويرد جميع ما أخذوه من بيت المقدس، ويدفع غرامة حربية قدرها له، فرضى شيرويه بجميع ما شرطه هرقل، وتم الصلح بينهما سنة ٦٢٨م، فحُتت بها الحروب التي مكثت قائمة بين الفريقين ستاً وعشرين سنة.

وقد بلغ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خبر نصر الروم على الفرس في يوم الحديبية، ولم يكن للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بدّ بعد هذا أن يؤدي رسالته إلى كسرى وقيصر لأنه كان [مكلفاً] من ربه بتبليغها إلى الناس كافة، ومن حقه أن يبلغها إلى هذين الملكين في حدود التبليغ فقط، لأنه لا يملك

إلزامهما بها، وعليهما أن يستمعا هذا التبليغ منه، حتى يمكنهما أن يحكما له أو عليه أو يسكتا عنه، ولا يصح أن يقل هذا شأناً عما يجب عليهما من سماع شكوى صغيرة من أحد رعاياهما.

وقد بلغهما النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هذه الرسالة بكتابين منه تلتف بهما في التبليغ ما تلتف، ولم يجاوز حدود رسالته الدينية في هذا التبليغ، فلم يطلب منهما أرضاً ولا ملكاً ولا غيرهما من أمور الدنيا، وإنما طلب منهما أن يؤمنا بما جاء به من الهداية، ليسلما من عذاب الآخرة.

فأما كسرى فمزق كتابه حين وصل إليه عتواً واستكباراً، ثم أرسل إلى عامله باليمن أن يوجه إلى من أرسله إليه فيأتي به إليه ليعاقبه عليه، وبهذا ساءت العلاقة بين المسلمين والفرس، فقامت بين الفريقين حروب انتهت بزوال ملك كسرى، ولم يلبث الفرس أن دخلوا في الإسلام، فتخلصوا به من العبودية لجبابرة ملوكهم، ودخلوا في الحرية التي يستوي فيها المسلمون جميعاً، لأنهم لا يدينون بالألوهية إلا الله تعالى، ولا يوجد عندهم ملوك آلهة مثل الأكاسرة.

وأما هرقل؛ فكان عليه أن يفهم الغرض من كتاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على حقيقته، لأنه لم يكن يريد إلا أن يبلغه رسالة ربه إليه، فإن شاء آمن بها، وإن شاء لم يؤمن، لأنه لا إكراه في الإسلام على الإيمان به، ولكنه كان يريد أن تدخل العلاقة بين الشرق والغرب في طور جديد، يقوم على أساس ما يسمى الآن بالتعايش السلمي، فلا يفرق بينهما خلاف ديني ولا خلاف عنصري، وإنما الشرق أخو الغرب، والغرب أخو الشرق في الإنسانية، وقد خلقنا الله شعوباً وقبائل لتتعارف لا لتتناكر، وقد مهد لهذا بما أبداه من ميل حسن نحو الروم في حربهم مع الفرس، فقد أثر فيه جانب الحق والعدل، ولم يتعصب للفرس لأنهم مثله في الشرق، فلم يفهم هرقل هذا التجديد في العلاقة بين الشرق والغرب، وأبى إلا أن يمضي في آثام السياسة التي فرقت بين الشعوب الشرقية والغربية، وبهذا جمد الروم على سياستهم القديمة نحو الشرق، ثم ورثت أوروبا الحديثة عنهم هذا الجمود، والإسلام بريء منه لأنه دين تجديد.

تحقيق جديد في نصر النبي بالرعب

روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((أوتيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، فبينما أنا نائم أوتيت بمفاتيح خزائن الارض فوضعت في يدي، قال أبو هريرة: وقد ذهب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنتم تتثقلونها)).

وقد روى البخارى هذا الحديث في كتاب الجهاد في باب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ((نصرت بالرعب)) وروى فيه: ((بعثت بجوامع الكلم)) وروى ((و نصرت بالرعب مسيرة شهر)) وفي رواية ((شهرًا أمامي وشهرًا خلفي)) وفي أخرى ((ونصرت على العدو ولو كان بيني وبينهم مسيرة شهر)).

وهذا الحديث يتضمن ثلاث خصائص للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ايتاؤه جوامع الكلم من القرآن الكريم والسنة النبوية الكريمة، ليؤدى رسالته بأفصح لسان، ويدعو اليها بأبلغ بيان، بين قوم اشتهروا بالفصاحة، وامتازوا بالبلاغة.

ونصره بالرعب وهو الخوف، ليقل فيها سفك الدماء، ويدخل الناس فيها أفواجاً في أقل زمن، مما لم يتحقق لشريعة قبلها من شرائع الرسل الذين بعثوا قبله.

واستيلاؤه على ممالك الارض، لتكون شريعته ديناً ودولة، وتحقق للناس المثل العليا في الحكم، وتضع لهم أساس حضارة جديدة يقوم فيها الحكم على أساس التقى والعدل والعلم، ولا يكون فيها طغيان ولا ظلم ولا جهل.

والذي يهمننا هنا من هذه الخصائص الثلاث الخاصة الثانية، وهى نصره صلى الله عليه وآله وسلم بالرعب، فالرعب: الخوف والفرع، وكان كثير منا معشر المسلمين يفهم خطأً أن الاسلام انتشر بالسيف، ومن يفهم هذا يفهم خطأً أيضاً أن الرعب الذي نصر به النبي صلى الله عليه وسلم كان رعباً من ذلك السيف الذي نشر به دينه، لأن هذا لازم لذلك، والحقيقة أن الاسلام لم ينشر بالسيف، وانما نشر بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وليس في القرآن الكريم الا أخذ الناس بهذه الدعوة الكريمة، فمن شاء آمن بها فنجا من عقاب

الله في الآخرة، ومن شاء كفر بها فاستحق عقابه فيها، وقد جاهد المخلصون من المسلمين في عصرنا حتى أثبتوا هذه الحقيقة، وقضوا على ما كان شائعاً بين المسلمين في عصر الغفلة والجمود من أن الإسلام إنما انتشر بالسيف، وقد أراد أعداء الإسلام أن يستغلوا هذا في عصرنا، فطعنوا فيه بأنه لم ينتشر لأنه حق، وإنما أكره الناس عليه بالسيف، وأخذوا يخوفون الناس من ظهور أمر المسلمين بعد ضعفهم، ويزعمون أنهم لو عادوا إلى الظهور لشتوها حرباً شعواء على الناس لإكراههم على دينهم، ففضى المخلصون لدينهم بذلك على هذا الاستغلال الماكر من أعداء الإسلام، حتى حملوا كثيراً من المنصفين في أوروبا وأمريكا على الشهادة للإسلام بأنه دين سلام لا حرب، وأنه إنما يحمل السيف ليحمي دعوته ممن يريد فتنه أهلها عنها، لا ليكره الناس على الإيمان بها.

وإذا ثبت أن الإسلام لم ينشر بالسيف فإنه يثبت تبعاً لهذا أن السيف لم يكن له أثر في نصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالرعب، لأنه كما لم يُبعث لينشر دينه بالسيف، بل لينشره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، لم يبعث أيضاً ليثير رعباً بالسيف بين الناس، وإنما بُعث لينشر بينهم سلاماً وأماناً، فيدخلوا في دعوته لا عن فزع ورعب، وإنما يدخلون فيها عن طمأنينة وأمن.

على أن القرآن الكريم قد أتى ببيان سبب ذلك الرعب الذي نصر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فيجب أن نقف عند ما ذكره لذلك من سبب، ولا نجأوزه إلى سبب آخر نخترعه من أنفسنا، ولا سيما إذا كان يسىء إلى الإسلام ويشوه محاسنه بين الناس، ويجعلهم يفهمون أنه دين يأخذ بالشدة، ويثير بينهم الرهبة، فلا تكون الحياة فيه حرة كريمة، وإنما تكون حياة رعب وخوف.

وقد جاء بيان ذلك السبب في قوله تعالى في الآية - ١٥١ - من سورة آل عمران ((سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً و ماواهم النار وبئس مَثْوًى للظالمين)) وقد نزلت هذه الآية في غزوة أحد، ولهذا ذهب كثير من المفسرين إلى أن هذا الوعد بإلقاء الرعب في قلوب الذين كفروا خاص بها، لأن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية واردة في هذه الغزوة، وذلك أن الكفار استولوا على المسلمين فيها وهزموهم، فأوقع

الله الرعب في قلوبهم حتى تركوا المسلمين من غير سبب، وفرّوا منهم بعد أن هزموهم، ولولا هذا الرعب الذي ألقاه الله في قلوبهم لثبتوا ولم يفروا الى أن يقضوا عليهم، وقد روى أنهم لما كانوا في طريقهم الى مكة بعد أن فروا ندموا على تركهم للمسلمين، وقالوا: ما صنعنا شيئاً، قتلنا الاكثرين منهم، ثم تركناهم ونحن قاهرون، ارجعوا حتى نستأصلهم، فلما عزموا على هذا ألقى الله الرعب في قلوبهم، فمضوا في طريقهم الى مكة ولم يرجعوا اليهم.

والحق أن ذلك الوعد غير خاص بيوم أحد، بل هو عام في جميع الاوقات، و لجميع الكفار، لأن ما ذكره له من سبب لا يختص بوقت دون وقت، ولا ببعض الكفار دون بعض، وقد قال القفال رحمه الله: كأنه قيل: انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم أحد، الا أن الله تعالى سيلقى الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين، حتى يقهر الكفار، ويظهر دينكم على سائر الاديان، وقد فعل الله ذلك، حتى صار دين الاسلام قاهراً لجميع الاديان والملل.

وقد ذهب جمع من المفسرين الى أن ذلك الرعب خاص بأولئك الكفار، ولكن ظاهر الاية يفيد العموم، والحق اجراؤه على ظاهره كما سبق، لانه لا أحد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين، إما في الحرب، وإما عند الجدل والمحاجة، وقوله تعالى: ((سنلقى في قلوب الذين كفروا الرعب)) لا يقتضى وقوع جميع أنواع الرعب في قلوب الكفار، وانما يقتضى وقوع هذه الحقيقة، ولو من بعض الوجه دون بعض.

فصريح هذه الاية أن القاء الرعب في قلوب الكفار لم يكن بسبب تسليطه للنبي صلى الله عليه وسلم على الناس بسيف أو نحوه من آلات الحرب، وانما كان لأن أولئك الكفار أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، والسلطان ههنا هو الحجّة والبرهان، لأن السلطان في اللغة هو الحجّة، وانما قيل للأمير (سلطان) لأن معناه ذو الحجّة، وقيل: انه مأخوذ من السليط، وهو الذي يضاء به، وقيل: ان السلطان هو القدرة، بناء على أخذه من التسليط، لأن في البرهان سلطاناً لقوته على دفع الباطل.

قال الفخر الرازى: وتقرير هذا بالوجه المعقول هو أن الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار، كما قال: ((أم من يجيب المضطر اذا دعاه)) ومن

اعتقد أن الله شريكاً لم يحصل له الاضطرار، لأنه يقول: ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الاخر ينصرني، وان لم يحصل في قلبه اضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصر، واذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف في قلبه، فثبت أن الاشرار بالله يوجب الرعب.

والامر أسهل من تكلف هذا الدليل المنطقي الذي يسوقه الفخر الرازي، وانما ذلك الرعب لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الحق في أصول الدين و فروعه، وأن الاسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فكانت هناك حرب معنوية بين هذا الحق الذي جاء به الاسلام، وبين الباطل الذي كان عليه أعداؤه، وهذه الحرب المعنوية هي التي كانت تثير الرعب في قلوب الكفار، لأن الباطل لا يقوى أمام الحق، بل يضعف ويزهق، كما قال تعالى في الاية - ٨١ - من سورة الاسراء: ((وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً))

والحقيقة أن أعداء الاسلام حينما بدأهم بالدعوة بالحجة والبرهان عجزوا عن مقارعة الحجة بالحجة، ولم يكن عندهم الا حجة التقليد لآبائهم، كما قال تعالى في الاية - ٢٢ - من سورة الزخرف: ((بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون)) وهي أوهى من حجة العقل التي كان يقرعون بها، ولهذا ذمهم لعدم استعمالهم عقولهم، كما قال تعالى في الاية - ١٧٠ - من سورة البقرة: ((واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)).

ولما عجزوا عن مقارعة الحجة بالحجة رموا النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرة بالسحر، ومرة بالكذب، ومرة بالجنون، ومرة بالكهانة، وكل هذا من شأن العاجز المعاند، بل كانوا لمزيد عنادهم يقولون ما حكاه القرآن عنهم في الاية - ٣٢ - من سورة الانفال: ((اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم)).

ثم انتهى أمرهم بالقتال، فشرعوا السيف في وجه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقامت الحرب بين الفريقين، ولكنهم لم يجاربوا الا بعد أن شعروا بضعف باطلهم فاستمر شعورهم بهذا الضعف بعد حربهم، ومن يكون هذا

شأنه لاتطمئن نفسه في القتال، بل يكون دائماً في خوف ورعب، لشعوره بضعف ما يحارب في سبيله، فيخاف سوء العاقبة في دنياه وأخراه، ويتملكه من الرعب والخوف من ذلك ما يتملكه.

ولم يكن هذا الشعور بالضعف خاصاً بالمشركين وحدهم، بل كان يشاركهم في التهيب من شأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أهل الكتاب من اليهود و النصارى، كما يتبين من قصة وفد نجران، فقد وفدوا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة، فأورد عليهم الأدلة، وأقام عليهم الحجج، ولكنهم أصروا على دينهم، فقال لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ان الله أمرني ان لم تقبلوا الحجة أن أباهلكم، ثم خرج صلى الله عليه وآله وسلم الى مباحثتهم، وعليه مرط من شعر أسود، وقد احتضن الحسين، وأخذ بيد الحسن، وفاطمة تمشى خلفه، وعلى رضى الله عنه خلفها. ثم قال لهم: اذا دعوت فأمّنوا، فلما رأهم أسقف نجران قال: يا معشر النصارى، انى لأرى وجوهاً لو سألوا الله أن يزيل جبلاً من مكانه لأزاله بها، فلا تباهلوا فتهلكوا، ولا يبقى على وجه الأرض نصرانى الى يوم القيامة، فأدركهم ما أدركهم من الخوف حين سمعوا كلامه، وامتنعوا عن المضى في مباحلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وصالحوه على أن يؤدوا اليه الجزية ويبقوا على دينهم.

أما المشركون فكان أمرهم في ذلك الرعب أشد، حتى انه كان يفوت عليهم ثمرة ما يدركونه أحياناً من نصر، كما سبق في غزوة أحد، ومثل هذا حصل في غزوة الاحزاب، فقد جمع المشركون فيها جمعاً كثيرة للاستيلاء على المدينة، فحاصروها حصاراً شديداً، حتى ضاق الأمر بالمسلمين، وزاغت منهم الابصار، وبلغت القلوب الحناجر، ولم يُنْجِهم الا ما ألقى في قلوب المشركين من الرعب حين طال عليهم الحصار، وأرسلت عليهم ريح باردة في ليلة مظلمة، فأدركهم فيها من الخوف ما أدركهم، وأجمعوا على الرحيل قبل أن يصبح الصباح، ولو لا ذلك الرعب الذي كان يلازمهم في حروبهم لأدركوا في هذه الغزوة ثمرة كثرة جموعهم، ولصبروا حتى يسلم لهم المسلمون اذا طال الحصار عليهم.

وقد اختلف في ذلك الرعب: أكان خاصاً بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم، أم كان لأمتة أيضاً من بعده؟ والحق أن ذلك الرعب استمر بعده لخلفه الصالح من صحابته وخلفائه الراشدين، حتى فتحوا به مملكتي الفرس والروم، مع أنهم كانوا أقل منهم جنداً، وأضعف منهم آلة حرب، فحققوا بهذا وعد الله لهم، وانتشلوا خزائن الارض، واستخرجوا ما في ممالكها مما أفاء الله عليهم من خير، ومنحهم من فضل.

وقد بقى ذلك الرعب لأمتة ما بقوا متبعين هديه، متمسكين بسنته، فلما انحرفوا عن ذلك الهدى، وفرطوا في أوامر دينهم ونواهيهم، وأسأؤوا التصرف في دينهم ودنياهم، وأعمتهم الشهوة، وغرهم سعة السلطان، أدركهم من الضعف ما أدركهم، حتى استبدّ فيهم الحكام، وساروا فيهم بالطغيان، فزال الرعب الذي كان في قلوب أعدائهم منهم، بل حلّ الرعب في قلوبنا من أعدائنا، حتى استولوا على بلادنا، وقضوا على ممالكنا، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

المفسرون والهجرة الى الحبشة

هاجر المسلمون هجرتين إلى الحبشة قبل هجرتهم إلى المدينة، وكانت هجرتهم إلى الحبشة لمجرد الفرار من أذى قريش في دينهم، ومحاولتها فتنهم عنه، فحماهم نجاشي الحبشة من ذلك الأذى، واكتفى بحمايته لهم منه، ولم يعمل شيئاً يساعد على نشر دين الإسلام، لأنه كان وقومه من الحبشة يدينون بالنصرانية، فقبل أولئك المهاجرين إليه من المسلمين، لأنه رأى دينهم يشارك دينه في محاربة عبادة الأصنام.

أما الهجرة إلى المدينة فكانت بعد أن أخذ أهلها بدين الإسلام، وعملوا هم ومن هاجر إليهم على نشره في جزيرة العرب، بل في جميع أنحاء العالم، ولهذا كان للهجرة إليهم شأنها وفضلها في الإسلام، ولم يكن للهجرة إلى الحبشة مثل فضلها، لأن الإسلام انتقل بها من دار الذل إلى دار العز، وصار له بها قوة دافعت عنه خير دفاع، وجعلت العالم يشعر بدعوته، بعد أن كانت منكمشة في مكة، فلا يشعر بها إلا أهلها وحدهم.

ولهذا أوجب الإسلام الهجرة من مكة إلى المدينة على المسلمين، ولم يوجب الهجرة من مكة إلى الحبشة عليهم، لأن الإسلام كان منكمشاً بها كما كان منكمشاً في مكة، فلم يكن لها أثر في نشر الإسلام مثل ما كان للهجرة إلى المدينة، وقد هاجر إليها في الهجرة الثانية بضع وثمانون رجلاً وامرأة، فمكثوا بها إلى السنة السابعة من الهجرة إلى المدينة، ولم يزد عددهم في هذه المدة الطويلة بل مكثوا منكمشين فيها كما كانوا منكمشين في مكة، ولم يكن للإسلام شأن يذكر بين أهل الحبشة.

ولكن المهاجرين إلى الحبشة لهم مع هذا فضل الصبر على الاغتراب في سبيل الدين، وعلى طول المكث في تلك البلاد النائية، وهم بعيدون عن أهلهم ووطنهم وأمواهم، فلا يجدون من يأسئون إليه من أهلهم، ولا يجدون الأموال اللازمة لحسن عيشتهم، فليكن للهجرة إلى المدينة فضلها على الهجرة إلى الحبشة، ولكن الهجرة إلى الحبشة لها فضل أيضاً، ولا يصح أن يغفله المفسرون إلى الحد الذي يحملون فيه كل ما ورد في القرآن من الكلام عن الهجرة والمهاجرين على الهجرة إلى المدينة، ولو كان هذا في السور المكية التي نزلت

قبل شرع الهجرة إلى المدينة، كأن الهجرة إلى الحبشة شيء لا يُؤبّه له في الإسلام، ولا ينبغي أن يذكر في القرآن الكريم كما ذكرت فيه الهجرة إلى المدينة، وقد نزل تبياناً لكل شيء، حتى أن بعض الناس يحاول أن يجد فيه كل صغيرة وكبيرة من الأمور، فما ظنك بالهجرة إلى الحبشة، وقد قامت قريش لها وقعدت، حتى بعثت وفداً إلى نجاشي الحبشة ليردّها إليها من هاجر إليه من المسلمين، لتستمر في فتنها لهم عن دينهم.

ومن السور التي ورد فيها ذكر الهجرة والمهاجرين سورة النحل. وهي مكية كلها في قول الحسن وعكرمة وعطاء وجابر، ورواه ابن مروديه عن ابن عباس وغيره، وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: سورة النحل نزلت بمكة سوى آيات من آخرها فإنهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من أحد، قيل وهي وقوله: (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ) الآية، وقوله: (وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ) في شأن التمثيل بحمزة وقتلى أحد، وقوله: (ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا) الآية، وقيل الثالثة (وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا) إلى قوله: (بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) وحكي الأصم عن بعضهم أنها كلها مدنية، وقال آخرون: من أولها إلى قوله: (كُنْ فَيَكُونُ) مدني، وما سواه فمكي، وعن قتادة بالعكس.

وقد ورد ذكر الهجرة والمهاجرين في آيتين من هذه السورة؛ إحداهما في قوله تعالى في الآيتين - ٤١، ٤٢ - منها (وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لِنُبُوَّتِهِمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلِأَجْرِ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ).

والثانية في قوله تعالى في الآية - ١١٠ - منها (ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ).

وفي الآية الأولى يروي الفخر الرازي عن ابن عباس أنها نزلت في ستة من الصحابة: صهيب وبلال وعمّار وخبّاب وعابس وجبير موليين لقريش، فجعلوا يعذبونهم ليردّوهم عن الإسلام، أما صهيب فقال لهم: أنا رجل كبير، إن كنت لكم لم أنفعكم، وإن كنت عليكم لم أضركم. فافتدى منهم بماله، فلما رآه أبو بكر قال: ربح البيع يا صهيب. وقال عمر: نعم الرجل صهيب لو لم

يخف الله لم يعصه، فأما سائرهم فقد قالوا بعض ما أراد أهل مكة من كلمة الكفر والرجوع عن الإسلام، فتركوا عذابهم، ثم هاجروا إلى المدينة فنزلت هذه الآية، ويبيّن الله تعالى بها عظم محل الهجرة ومحل المهاجرين، لأنه بسبب هجرتهم ظهرت قوة الإسلام، كما أن بنصرة الإسلام قويت شوكتهم. ثم سكت على هذا، ولم يتنبه إلى أن سورة النحل مكية في قول الأكثرين، وأنه أرجح الأقوال فيها، فلا يصح حمل الهجرة في تلك الآية على الهجرة إلى المدينة، لأنها لم تكن حدثت عند نزول هذه السورة، وإنما الهجرة في هذه الآية هي هجرة المسلمين إلى الحبشة لا إلى المدينة.

وهكذا ذهب غير الفخر الرازي من المفسرين مذهبه في حمل الهجرة في هذه الآية على الهجرة إلى المدينة، اللهم إلا في تفسير - فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير - للقاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ - هجرية، فقد ذكر أنه اختلف في سبب نزول هذه الآية، فقيل: نزلت في صُهب وبلال وخبّاب وعمّار، واعترض بأن السورة مكية، وذلك يخالف قوله: (والذين هاجروا) وأجيب بأنه يمكن أن تكون هذه الآية من جملة الآيات المدنية في هذه السورة، وقيل نزلت في أبي جندل بن سهيل، وقيل: نزلت في أصحاب محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، لما ظلمهم المشركون وأخرجوهم حتى لحق طائفة منهم بالحبشة.

فالقاضي الشوكاني يذكر في هذا ما يجب حمل الآية عليه من الهجرة إلى الحبشة، ولكنه يذكره في آخر الأقوال المروية في ذلك، كأنه أضعف الأقوال فيها، وقد وردت آيات كثيرة في الهجرة إلى المدينة والمهاجرين إليها، فلا يصح أن نستكثر هذه الآية على الهجرة إلى الحبشة والمهاجرين إليها.

وكذلك ذهب الفخر الرازي في الآية الثانية من هذه السورة، فهي عنده في المهاجرين إلى المدينة أيضاً، وكذلك ذهب القاضي الشوكاني أنها فيهم، ولم يذكر احتمال أنها نزلت في المهاجرين إلى الحبشة كما ذكر في الآية الأولى، وإنني أرى أنها فيهم أيضاً، لأن السورة مكية من أولها إلى آخرها في أرجح الأقوال، ولا يمنع من حملها عليهم ما ذكر فيها من الجهاد، لأنه أنواع كثيرة لا داعي إلى ذكرها هنا، فلتمض الآيتان في شأن المهاجرين إلى الحبشة، لأنه هو

الذي يوافق نزول سورة النحل في مكة، ليكون لأولئك المهاجرين نصيبهم في تنويه القرآن بشأن المهاجرين، ولا يكون هناك إغفال لذكرهم في القرآن، وقد نزل كما سبق تبياناً لكل شيء، فلا يصح ألا يكون فيه تبيان لهجرتي الحبشة. ولا يمنع أيضاً من ترجيح القول بأن سورة النحل مكية من أولها إلى آخرها ما ورد في آخرها من قوله تعالى: (وإن عاقبتُم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به) الآية، وقوله: (واصبر وما صبرك إلا بالله) مما قيل: إنه نزل في شأن التمثيل بحمزة وقتلى أحد، فإنه لم يحمل من ذهب إلى أن هذا مدني إلا أن القرآن لم ينزل برد العقاب بمثله إلا في المدينة، لأن هذا لا يعقل عنده إلا بعد شرع القتال للمسلمين، وهو لم يشرع لهم إلا في المدينة بعد هجرتهم إليها، وقدرتهم على رد العقاب بمثله، وقد فات من ذهب إلى هذا أن التشريع كما يكون للحاضر يكون للمستقبل، فلا مانع من نزول هذا بمكة على أن يكون العمل به عند قدرتهم عليه، وإذا أمكن هذا لم يكن هناك داعٍ إلى تقسيم آيات السورة إلى مكِّي ومدني، لأن مثل هذا يجيء على خلاف الأصل.

وكذلك لا يمنع من ترجيح ذلك القول ما سبق من قوله في هذه السورة: (ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً) إلى قوله: (بأحسن ما كانوا يعملون) فإن من يذهب إلى استثناء هذا يرى أن المسلمين لم يكن لهم عهد مع غيرهم إلا بعد هجرتهم إلى المدينة، ولا شك أن هذا يجوز أن يكون من التشريع للمستقبل أيضاً، فيجوز أن ينزل بمكة على أن يعملوا به في مستقبل أمرهم، ولو كان هذا مدنياً لكان له متسع في كثير من السور المدنية، ولم يكن هناك داعٍ إلى إلحاقه بما لا يناسبه من السور المكية.

ومثل هذا يرد في كل سورة مكية التي يقال: إن فيها آيات مدنية، وفي كل سورة مدنية يقال: إن فيها آيات مكية، وفي رأيي أنه يمكن جعل المكِّي من السور مكياً خالصاً، وجعل المدني من السور مدنياً خالصاً، ولعلي أوفق إلى إثبات هذا على صفحات مجلة رسالة الإسلام في مقالٍ تالٍ لهذا المقال.

اسم كتاب ألفه الأستاذ الفاضل عبد الحسين الموسوي العاملي، وهو من الشيعة المقيمين بالشام، وقد أراد أن يدرس أبا هريرة درساً علمياً بريئاً من التعصب المذهبي، ولكنه لم يكد يفتح كتابه حتى وقع فيما فر منه، وابتدأه من أول صفحة كتاباً لا ينظر إلى أبي هريرة في ذاته، وإنما ينظر إليه كشخص يقده أهل السنة المخالفون له في الغلو في التشيع، لأننا معشر أهل السنة نتشيع لعلي وأهل بيته رضي الله عنهم، ونسلك في ذلك مذهباً وسطاً بين المغالين في التشيع لهم، والذين يكرهونهم من الخوارج ونحوهم، وقد قال علي رضي الله عنه: خير هذه الأمة النمط الأوسط، يلحق بهم التالي، ويرجع إليهم الغالي.

فقد ذكر المؤلف أن الذي أوقع أهل السنة في الرضا عن أبي هريرة إنما هو مذهبهم في تعديل كل صحابي، واعتقاد أن الصحبة عصمة لا يمس صاحبها بخرج وإن فعل ما فعل، ثم ذكر أن الصحبة فضيلة جليلة ولكنها غير عاصمة، وأن الصحابة كان فيهم العدول والأولياء والأصفياء والصديقون، وكان فيهم مجهول الحال، وكان فيهم المنافقون من أهل الجرائم والعظائم، كما قال تعالى (ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم) فعدولهم حجة، ومجهول الحال نتبين أمره، وأهل الجرائم لا وزن لهم ولا لحديثهم، وقد درس المؤلف أبا هريرة على هذا الأساس ليثبت أنه كان منافقاً كذاباً مجرمًا، فيكون عنده من الفريق الثالث الذي عده من الصحابة، ولا يكون هناك وزن له ولا لحديثه.

ونحن معشر أهل السنة لا نعتقد أن الصحبة عصمة، لأنه لا عصمة عندنا إلا مع وحي ونبوة، والشيعة هم الذين يقولون بوجود العصمة بعد النبوة، فالمؤلف فيما رمانا به من هذا على حدّ قولهم في أمثالهم: رميتي بدائها وانسلت.

فالصحابة عندنا رجال كسائر الرجال، يصيبون كما يصيبون، ويخطئون كما يخطئون، ولهذا كان مذهب الصحابي ليس حجة عند جمهور أهل السنة،

وكان الشافعي فيما أظن إذا خالف مذهبه مذهب الصحابي يقول: هم رجال ونحن رجال.

فالصحابي قد يخطئ في رأيه، وقد يخونه سمعه فيخطئ فيما يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأهل السنة يجيزون تخطئة الصحابي فيما يقع فيه من الخطأ، لا فرق في ذلك بين أبي هريرة وغيره من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنهم لا يجيزون تجاوز ذلك إلى الطعن في دينهم، ورميهم بما رمى به المؤلف أبا هريرة من أنه كان منافقاً مجرمًا كذاباً، لأن النبي صلى الله عليه وسلم مات وهو راض عن أصحابه، ونحن نكرمه برضانا عمّن رضي عنه، وبالتأدب في حقه وعدم الطعن عليه في دينه، وقد كان أبو هريرة من ألتصق بالأصحاب بالنبي صلى الله عليه وسلم، فيهمنا أن يكون رضاه عنه في موضعه، وألا يكون رضاه عن منافق كان يخدعه في دينه، ولنخطئ أبا هريرة بعد ذلك فيما يثبت عليه أنه أخطأ فيه، مع صون اللسان عن السب والشتم والطعن في الدين، فليس هذا السب من النقد الصحيح في شيء، ولا من أدب الجدل في الدين والعلم، وقد نهانا الله عن ذلك في جدالنا مع من يخالفنا في الدين، فقال تعالى في الآية - ١٠٨ - من سورة الإنعام (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم)، وقال تعالى في الآية - ٤٦ - من سورة العنكبوت (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن)، والمسلم أحق بذلك مع المسلم.

وقد ثبت أنه كان هناك رواية يضعون الحديث على أبي هريرة، ومنهم إسحاق بن نجيح الملقب، وعثمان بن خالد العثماني، وابنه محمد، وهو الذي روى عن أبي هريرة أنه دخل على رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة عثمان بن عفان ويدها مشط، فقالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من عندي أنفاً رجّلت شعره، فقال لي: كيف تجدان أبا عبد الله - يعني عثمان - قلت: بخير. قال: أكرمي، فإنه من أشبه أصحابي بي خلقاً.

وهذا حديث باطل، لأن رقية ماتت في غزوة بدر، وأبو هريرة إنما أسلم بعد فتح خيبر، فلنحمل مثل هذا على أولئك الرواة، ولا داعي إلى الطعن في أبي هريرة.

كتبت كلمة نقد لكتاب أبي هريرة سلكت فيها جادة الإنصاف، ووضعت توجيهاً جديداً لدراسة أبي هريرة دراسة عادلة، ولكن هذا لم يعجب صاحب الكتاب، ولم يعجب بعض إخواننا من الشيعة، فحملوا عليّ في بعض جرائدهم حملة ظالمة، وقد رد عليّ صاحب الكتاب بكلمة في الرسالة لم يأت فيها بشيء نحو ذلك التوجيه الجديد في دراسة أبي هريرة، ولم يجد فيما يأخذه عليّ إلا إسناد حديث دخول أبي هريرة على رقية إلى محمد بن خالد بن عثمان، وقد كنت ذكرت معه بعض أسماء من كان يضع الأحاديث على أبي هريرة، فسقط في الطبع بعض هذه الأسماء، وترتب على هذا إسناد ذلك الحديث إلى محمد بن خالد، والحقيقة إنه من وضع غيره لا من وضعه، وقد ورد هذا الحديث بروايتين في مستدرک الحاكم، جاء في إحداهما محمد بن أحمد بن سعيد الرازي، وهو من الضعفاء، والمطلب بن عبد الله، وهو من الضعفاء أيضاً، ومحمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان، وقد ضعفه النسائي والبخاري.

وجاء في الرواية الثانية عبد المنعم بن إدريس عن وهب بن منبه، وهو قصاص لا يعتمد عليه، وقد ذكر أحمد بن حنبل إنه كان يكذب على وهب بن منبه، وذكر البخاري أنه ذاهب الحديث.

فلم يبق إلا تصحيح الحاكم لسند هذا الحديث، ولا شك أن تصحيحه له يشمل أبا هريرة أيضاً، فلا يصح لصاحب كتاب أبي هريرة أن يعتمد عليه في رأيه فيه، وقد قال الحاكم عقب هذا الحديث: ولا أشك أن أبا هريرة رحمه الله تعالى روى هذا الحديث عن متقدم من الصحابة أنه دخل على رقية رضي الله عنها، لكنني قد طلبته جهدي فلم أجده في الوقت، وهذا هو الإنصاف الذي يجب أن يدرس به أبو هريرة وغيره.

وقد جاءني من حضرة الفاضل الشيخ عبد الرحمن الجمجموني إنه وجد هذا الحديث في كتاب التاريخ الصغير للبخاري (١٠٠) وأنه ذكر إسناده إلى المطلب بن عبد الله عن أبي هريرة، ثم قال: ولا يعرف للمطلب سماع من أبي هريرة، ولا تقوم به الحجة، فأعله بالانقطاع. وقد ذكر هذا الأستاذ الفاضل أن

الحاكم يروي في كتبه ما لا يعقل، وقد طعن في بعض أحاديثه الإمام السيوطي في كتابه (اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة) وكذلك طعن فيه صاحب كتاب (الصارم المنكى). وذكر الشيخ عبد العزيز الخولي في كتابه (مفتاح السنة) أن في المستدرک للحاكم كثيرا من الموضوعات، وطعن فيه صاحب المنار في المجلد السادس منها، والشيخ طاهر الجزائري في كتابه (توجيه النظر إلى أصول الأثر).

وما كان أحرى صاحب كتاب أبي هريرة أن يتناول دراسته بهذا التوسيع الذي يجده في دراسة هذا الحديث، ويثبت منه أنه موضوع على أبي هريرة، لا إن أبا هريرة هو الذي وضعه على النبي صلى الله عليه وسلم.

-٣-

قرأت ما كتبه الأستاذ عبد الحسين شرف الدين في العدد ٧٢٤ من مجلة الرسالة، فوجدته يدعي أنا معشر أهل السنة نذهب إلى عصمة الصحابة من الجرح المسقط لعدالة الجروح، وهذا ليس بصحيح، لأن العصمة خاصة عندنا بالأنبياء، وعدالة الصحابة عندنا لا ترجع إلى عصمتهم، لأنه يجوز عليهم ما يجوز على غيرهم، وإنما ترجع إلى ما كان من تحرزهم في دينهم، وما يأخذه إخواننا من الشيعة عليهم يرجع إلى رأيهم في الخلافة، ومثل هذا لا تسقط به عدالة.

ثم وجدته يعود إلى حديث دخول أبي هريرة على رقية، وإلى تصحيح الحاكم لسنده، مع أن البخاري أعله بالانقطاع، ومع أنني أثبت له ضعف هذا السند في روايتي الحاكم، واعتمدت في هذا على كتاب ميزان الاعتدال للذهبي، وقد ذكر الأستاذ أنني ضعفت هذا السند بما لا يتنزه عن مثله أسانيد كثير من الصحاح، وفاته أنه يكفر أبا هريرة بهذا الحديث ويتهمه بوضعه، ولا يصح تكفير مثل أبي هريرة إلا إذا لم يكن مطعن ما على غيره، فإذا كان هناك مطعن ما على غيره لم يصح تكفيره، لأن التكفير لا يثبت إلا بقاطع فيه.

على أن تصحيح الحاكم لسند ذلك الحديث لا يفيد الأستاذ فيما يريده من إثبات وضعه، ومن أن واضعه أبو هريرة، لأن الحديث الذي يصح سنده دون متنه لا يكون موضوعاً، وإنما يكون في متنه غلط أو نحوه، كما تقرر هذا في علم مصطلح الحديث، أما طلب الأستاذ أن ينظر في غير هذا الحديث من كتابه فيمنع منه أن مجلة الرسالة لا تتسع له.

المسلمون بين الشرق والغرب عند ظهور الاسلام

- ١ -

ظهر الإسلام والعالم منقسم إلى كتلتين كما ينقسم الآن، كتلة شرقية تقودها دولة الفرس من الأكاسرة، وكتلة غربية تقودها دولة الروم من القياصرة، والتاريخ يعيد نفسه، وقد وقع العرب بين هاتين الكتلتين فيما يقع فيه الآن أهل الشرق الأدنى بين الكتلة الشرقية بقيادة روسيا الشيوعية، والكتلة الغربية بقيادة أمريكا وإنجلترا، وكان كل من الكتلتين يقود فريقاً من العرب إلى ما بينهما من حروب لا ناقة لهم فيها ولا جمل، بل كانوا هم الذين يغرمون دائماً من أنفسهم وبلادهم، وكان الغنم لصاحب النصر من الفرس أو الروم.

وكانت السياسة الخادعة المفرقة قد قسمت العرب إلى قسمين وأقامت فيهم دولتين: تقوم إحداهما بجانب الفرس، وهي دولة المناذرة بالعراق، وتقوم الثانية بجانب الروم، وهي دولة الغساسنة بالشام، وكان الفرس هم الذين يوجهون سياسة الدولة الأولى، كما كان الروم يوجهون سياسة الدولة الثانية، فإذا قامت حرب بين الفرس والروم كان المناذرة بجانب الفرس، وكان الغساسنة بجانب الروم، وقام فريق من القبائل العربية بجانب المناذرة، وقام فريق آخر منها بجانب الغساسنة، وقد انقسم العرب بهذا على أنفسهم، وقامت به حروب كثيرة بين المناذرة والغساسنة، بين القبائل العربية بعضها وبعض، حتى ضعف شأن العرب بهذه الحروب، وكانت بلادهم تقع فريسة في أيدي الطامعين فيها بلداً بعد آخر.

وكانت ببلاد العرب دولة كبيرة يلتفت العرب جميعاً حولها، وهي الدولة الحميرية باليمن، وكان كل من دولتي الفرس والروم لا يرتاح إلى وجودها ببلاد العرب، لأنها كانت تأبى أن تقف منهما موقف دولتي المناذرة والغساسنة، فيعمل كل من الروم والفرس على إضعافها والاستيلاء على بلادها، وكان أن سلط الروم دولة الحبشة على هذه الدولة، فاستولت عليها قبيل ظهور الإسلام، وحكمتها نحواً من سبعين سنة، حاولت خلالها أن تستولي على بلاد الحجاز وغيرها من البلاد العرب، ولما رأت أن الكعبة هي

الرمز الديني الذي يجمعهم، قصدت مكة لتخريبها في وقعة الفيل المعروفة، وقد انتهت هذه الوقعة بهزيمتها على ما هو معروف في التاريخ، ثم كان أن قام سيف بن ذي يزن من بقايا الحميريين يحاول استعادة دولتهم، ولم يرَ وسيلة إلى هذا إلا أن يستعين بالفرس أعداء الحبشة والروم، فأمدّوه بجيش أمكنه أن يخرج الحبشة من اليمن، وأن يقيم سيف بن ذي يزن ملكاً على دولة آبائه، وكان لذلك رثة فرح في الحجاز وغيره من بلاد العرب، فأتت الوفود من هنا وهناك لتهنّته باستعادة ملك الحميريين وكان منها وفد الحجاز على رأسه عبد المطلب بن هاشم جد النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بين رجاله أمية بن أبي الصلت الثقفي الشاعر، فهناه بقوله:

لا يطلب الثأر إلا كابن ذي يزن ... في البحر خيم للأعداء أحوالا
أتى هرقلَ وقد شالت نعامته ... فلم يجد عنده النصر الذي سالا
ثم انتحى نحو كسرى بعد عاشرة ... من السنين يهين النفس والمالا
حتى أتى بني الأحرار يقدمهم ... تخالهم فوق متن الأرض أجبالا
إلى أن قال:

فالقط من المسك إذ شالت نعامتهم ... وأسبل اليوم في برديك أشبالا
واشرب هنيئاً عليك التاج مرتفقا ... في رأس غمدان دارا منك محلالا
تلك المكارم لا قعبان من لبن ... شيبا بماء فعادا بعد أبوالا
ولكن كسرى الفرس لم يقدم هذه المساعدة لسيف بن ذي يزن خالصة
لوجه الله تعالى، بل كانت في نظير خراج من اليمن يؤدي إليه كل سنة، فكان
سيف بن ذي يزن يؤديه إليه، وكان جيش كسرى الذي أعاد إليه ملك اليمن
يشاركه في حكمه، فلما توفي ضم الفرس إليهم ملك اليمن، وصار الذي يتولى
أمره واحد منهم، ولم يستفد أهله من حركة سيف بن ذي يزن إلا أن استبدلوا
ملك الفرس بملك الحبشة.

فلما أتى الإسلام لم يرضَ أن يقف كما وقف العرب ذلك الموقف المعيب
من تينك الكتلتين، لأنه لا يليق أولاً بالعرب كأمة يجب أن ترعى كرامتها
ومصلحتها قبل غيرها، ولا يصح أن تجعل فريقاً منها ذيلاً لدولة الروم،
وفريقاً آخر ذيلاً لدولة الفرس فينقسم بعضهم على بعض في حروب لا ناقة

لهم فيها ولا جمل، ثم لا يليق ثانياً بدين أتى للسلام والتعارف وهداية الناس كافة أن يشترك في هذه الحروب المفرقة الآثمة، لأنها لم تكن قائمة لغرض شريف، وإنما كان يقصد منها توسيع السلطان، وبسط سيادة الأقوياء على الضعفاء، ليعظم الخراج الذي يجبونه منهم، ويتوسعوا في الترف الذي ينفق فيه ذلك الخراج، فيزداد الأقوياء غنى وطغياناً، ويزداد الفقراء فقراً ومذلة.

فآثر الإسلام أن يقف موقف الحياد من تينك الكتلتين، لا يهمله إلا غايته الشريفة التي يسعى إليها، ولا ينظر إليهما إلا في حدود هذه الغاية، وفي حدودها كان حياده فيه شيء من العطف نحو دولة الروم، لأنها لم تكن حينئذٍ تملك إلا قليلاً من بلاد العرب، وكانت بلاد الشام التي تقوم فيها دولة الغساسنة لا تعدّ من بلاد العرب في ذلك الوقت إلا على نحو التجوز، أما دولة الفرس فإنها كانت متسلطة على كثير من بلاد العرب، ولم يكن خالصاً من سلطتها إلا بلاد الحجاز ونجد، وكان الإسلام يرى أنه سيقوم أولاً على أكتاف العرب، لنشأته بينهم، فلم يرتح لاستيلاء الفرس على هذه البلاد التي يعدها وطنه الأول، وهذا إلى أن الروم كانوا أهل كتاب، فكانوا أقرب في العقيدة إلى الإسلام من الفرس.

وكان من مظاهر عطف الإسلام على دولة الروم أن حزن المسلمون وهم بمكة قبل الهجرة على غلبة الفرس لهم، حتى نزل في هذا قرآن يعدهم بنصر الروم على الفرس، وذلك قوله تعالى في أول سورة الروم (ألم، غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله، بنصر من يشاء وهو العزيز الرحيم).

وقد مكن ذلك موقف الإسلام من تينك الكتلتين إلى أن صار له شيء من القوة بالمدينة، ورأى أن يدعو رؤساء تينك الكتلتين إلى أمر تجتمع عليه كلمتهم، وتبطل به هذه الحروب بينهم، فيسود السلام بين الشعوب البشرية، وتقوم بينهم علائق الصفاء والمودة، ولا يكون هناك أقوياء يتحكمون في الضعفاء ولا أغنياء مترفون، وفقراء مدقعون، بل يعيش الضعفاء بجانب الأقوياء ولهم مثل حقوقهم، ويعيش الفقراء بجانب الأغنياء قريباً من عيشهم،

حتى لا يكون هناك فارق كبير بين هذه الطبقات، ولا يعيش الأقوياء والأغنياء في نعيم وترف، والضعفاء والفقراء في حرمان وبؤس. وقد وقف الإسلام بهذا موقفاً كريماً بين تينك الكتلتين، ولكنه لم ينل منهما ما يليق به من التقدير، فأغضبت كسرى الدعوة التي وجهت إليه، وبعث إلى عامله باليمن بأمره بقتل النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك كان شأن الدعوة التي أرسلت إلى رؤساء الكتلة الرومية، ثم كان أن جرّ كل من الكتلتين الإسلام إلى حروب لم يكن يريد لها مع أن الظفر كان فيها له؛ وكان من خير الإنسانية أن يجيئه إلى إبطال هذه الحروب، ولو أنهما أجاباه إلى هذا لكان للعالم اليوم شأن عظيم غير هذا الشأن.

للكلام صلة

- ٢ -

لقد حل الإسلام عند ظهوره ما كان بين الشرق والغرب من حروب أكرم حل، فلم يرض أن يكون ذليلاً لكتلة من الكتلتين المتخاصمين عند ظهوره، بل وقف منهما موقفاً كريماً، ودعا كلاً منهما إلى ألفة جامعة، وسلام شامل، ليحل الوثام محل الخصام، وتهناً البشرية بعهد صفاء وسلام، وما كان له أن ينضم إلى إحدى الكتلتين، لأن كلاً منهما كان آثماً في حربه، لأنه لم يكن يبغى به خيراً لبني الإنسان، وإنما كان يبغى به التحكم والسيادة على العالم، فلم يكن الفرس يبغون من حربهم إلا أن يسود الشعب الفارسي على غيره من الشعوب، ولم يكون الروم يبغون إلا أن يسودوا أيضاً على غيرهم، ولم تكن هذه الغاية في شيء مما يدعو إليه الإسلام، لأنه أتى لخير الإنسانية عامة، ولم يكن يسعى في بسط سيادة العرب الذين ظهر أولاً بينهم، وكان لهم فضل السبق إلى الإيمان به، وشرف الجهاد في سبيله.

وهاهو ذا التاريخ يعيد الآن نفسه، وتقوم فيه كتلتان تتنافسان في السيادة على العالم: كتلة شعوب أوروبا الشرقية بزعامة روسيا، وكتلة أوروبا الغربية بزعامة أمريكا وإنجلترا.

وقد كانت ألمانيا قبل هذا تنازع إنجلترا وفرنسا سيادتهما على العالم، وكانت روسيا على عهد قيصرتها تحالف إنجلترا وفرنسا على ألمانيا، وقد

قامت في هذا حربان عالميتان كانت ألمانيا تظهر فيهما على هذه الكتلة المتجمعة عليها، وكانت أمريكا حين ترى إنجلترا توشك أن تنهار تتعصب لها بحكم اتفاقهما في الجنسية؛ فتحارب ألمانيا بجانبها، وتنصرها عليها بما تملك من مال ورجال.

فلما ذهبت ألمانيا من الطريق انتقل الخلاف على السيادة على العالم بين الكتلتين السابقتين، وإذ كان خلافا على هذه السيادة فهو خلاف لا يراد منه خير للإنسانية في مجموعها، وإنما تنظر الكتلة التي تتزعمها روسيا فترى أن أميركا وإنجلترا وفرنسا قد بسطت سيادتها على العالم، واستولت على كل شيء فيه بسلطانها ورؤوس أموالها، فأخذت تعمل على زعزعة ذلك السلطان القوي، ليحل سلطانها محله، ويكون لها السيادة على العالم بدل أميركا وإنجلترا وفرنسا، ولما نظرت الكتلة التي تتزعمها أميركا وإنجلترا إلى ما تحاوله روسيا، قابلتها عداءً بعداء، وصارت كل منهما تستعد لحرب الأخرى، وتحاول جر العالم إلى حرب لا يعلم عاقبتها إلا الله تعالى.

وكما يعيد التاريخ نفسه مع تينك الكتلتين يعيده أيضاً مع المسلمين، فإنهم يقعون الآن فيما وقع فيه العرب بين كتلي الفرس والروم، تتنازعهم كل من تينك الكتلتين المتنازعتين، وتحاول استخدامهم في تلك الحروب التي لا ناقة لهم فيها ولا جمل، ولا يعود عليهم منها فائدة من الفوائد، وقد وقف المسلمون في الحربين العالميتين السابقتين موقف العرب بين كتلي الفرس والروم، فحارب فريق منهم بجانب إنجلترا وحلفائها، وحارب فريق منهم بجانب ألمانيا وحلفائها، ولم يكن لهم مصلحة في تينك الحربين، بل كانوا فيها ذيولاً لغيرهم، فلم يستفيدوا منهما شيئاً لأنفسهم، بل صارت حالتهم بعدهما إلى أسوأ مما كانوا عليه قبلها.

ولم يجن عليهم هذا إلا تفرقهم واختلاف كلمتهم، وإلا انقسامهم إلى فريقين يقف كل منهما موقف التابع الذي لا رأى له في الكتلة التي انضم إليها، فكانوا يساقون في كل من تينك الحربين سوق الأنعام، وكانت الحرب تأكل ما تأكل من أنفسهم وأموالهم، فإذا جاء وقت الصلح لم يُدعَ أحد منهم ليجلس مع المصطلحين جنباً لجنب، كما كان يقف بينهم في الحرب جنباً

لجنب، بل يتم الصلح على حسابهم، ويتفق المتحاربان على تقسيم بلادهم بينهم، ومن هان على نفسه هان على غيره، كما قال بعض الشعراء:

وأكرم نفسي إنني إن أهنتها ... وحقك لم تُكرم على أحد بعدى

فيجب أن ينظر المسلمون الآن إلى موقف الإسلام عند ظهوره بين كتلتى الفرس والروم، فيقفوا موقفا كريما بين كتلتى أوربا الغربية والشرقية، ويعيدوا موقفه النزيه بين الدولة الفارسية والدولة الرومية، ويعملوا على تجنب العالم ويلات الحروب بعد تفاقمهما بكل ما في وسعهم، فيكون موقفهم بين الكتلتين موقف الداعي إلى السلام، والوسيط الذي يسعى في خير الفريقين، لينهي ما بينهما من نزاع بالوسائل السلمية، ويجمع كلمتهما على ما فيه الخير للإنسانية، فإن أمكنه ذلك رفع من شأن نفسه الفريقين، وكسب لبلاده مالا يكسبه بوقوفه ذيلا لهما، وبانقسامه إلى فريق يؤيد إحدى الكتلتين فيما تريده لنفسها، وفريق يؤيد الكتلة الثانية فيما تريده أيضاً، وينسى كل منهما في هذا مصلحة نفسه، ولا ما يجره هذا الموقف المزري من هوانه على غيره.

لقد جنى المسلمون من تفرقهم في عصرنا على أنفسهم جنائيات لا حصر لها، وقد استفاد كل خصم لهم من تفرقهم ما لم يكن ليستفيده لو استعانوا عليه باتحادهم، وكان آخر ما جنوه بتفرقهم وأقساه ما حصل لهم في حرب فلسطين، فقد مكن تفرقهم لفئة قليلة من اليهود أن تنتصر وقد كان النصر منهم قاب قوسين أو أدنى، فانقلب النصر إلى هزيمة وصارت فلسطين لليهود دون من اختلف عليها من فريقي المسلمين، ولو أنها كانت لواحد منهم لكان هذا أكرم للإسلام، وأنفع للمسلمين، ولكن أين من ينظر إلى هذا منهم وما سياترب على هذه الشوكة التي وضعت في جنبهم؟ ولا يدري إلا الله عواقبها على دولهم.

وأين هم من معاوية بن أبي سفيان، وقد طمع فيه قيصر الروم، وأراد أن يستغل فرصة الحرب التي وقعت بينه وبين علي ابن أبي طالب، فأرسل إليه يطلب منه أن يدفع جزية له، فلم يكن من معاوية إلا أن يرسل إليه أن يكف عنه، وإلا اتفق هو وابن عمه عليه، واجتمعا على حربه، فكف قيصر عنه، وكان لهذا الجواب الحازم أثره على نفسه.

فقد رأى معاوية في هذا أن علياً أقرب إليه من قيصر، فإذا طمع قيصر فيه كان علي علي ما بينهما من العداوة أولى بأن يسلم الأمر إليه، وأحق من قيصر بأن يدخل في حكمه، لأن قيصر أجنبي: وعلي ابن عمه، ومن قریش قومه.

ولكن معاوية كان معاوية، ومن لنا اليوم بمثله في عقله وحصافته؟ ولقد وضع الأمر في نصابه حين وازن بين علي وقيصر، فأني به علي حقيقته، ولم يتمسح فيه بما نتمسح به الآن من نزعة دينية، مع أنه كان أقرب إلى الدين منا، ولكنه رأى أن الأمر بينه وبين علي لا يعدو أن يكون نزاعاً على الحكم، ولا علاقة له بأمر الدين.

أما نحن فنتخبط اليوم في أمورنا خبط عشواء، فتحاربنا إنجلترا وفرنسا وغيرهما من أمم أوروبا حرباً عنصرية لا دينية، يراد منها فرض سيادة الغرب على الشرق، ويجتمع أبناء الشرق من مسلمين ومسيحيين على مقابلة هذه الحرب العنصرية بمثلها، فيأبى بعضنا إلا أن يجعلها حرباً صليبية، ولا يبالي بما يحدث هذا في نفوس من يشاركنا في هذه الحرب من إخواننا المسيحيين، وهم الذين فهموها على حقيقتها، لأن أوروبا طلقت المسيحية من يوم أن نهضت نهضتها، ففصلت بين السياسة والدين، وتوجهت إلى الشرق تستعمر أهله على اختلاف مللهم استعماراً سياسياً اقتصادياً، لا يهمها فيه مسيحية ولا غيرها من الديانات.

ومن مصلحة المسلمين أن تفهم حرب أوروبا لنا على هذه الحقيقة، حتى يتفق على مقاومتها أهل الشرق من مسلمين ومسيحيين وغيرهم، ولا نفتح باباً لأوروبا تفرق فيه بيننا تفريقاً دينياً، وتحاول ضم المسيحيين منا إليها، لأن حربها لنا حرب صليبية، وبهذا نكيد لأنفسنا ما لا تكيده أوروبا لنا. فليكن للمسلمين الآن قدوة في سلفهم حين وقعوا في مثل مشاكلهم، فوقفوا فيها كراماً، وكان لمواقفهم الكريم أثره في نجاحهم.

النواحي الانسانية في الرسول

- ١ -

قرأت كلمة للأستاذ زكي مبارك في العدد (٢٩٧) من مجلة الرسالة الغراء تحت هذا العنوان، وقد بنى هذه الكلمة على أساس أن شخصية النبي صلى الله عليه وسلم لم تُدرس حق الدرس إلى اليوم في البيئات الإسلامية، لأن المسلمين يجعلونه رسولاً في جميع الأحوال، فهولاء يتقدم ولا يتأخر إلا بوحي من الله، ولا يأخذ ولا يدع إلا بإشارة من جبريل.

ولو أن الأستاذ زكي مبارك رجع إلى ماضيه في الأزهر فقرأ شيئاً من كتب الأصول، لعرف أن المسلمين لم يكونوا بهذا الشكل الذي يصورهم به، وقد نعذر بعض المستشرقين إذا قال مثل هذا القول، ولكننا لا نعذر الأستاذ زكي مبارك، وقد تربى بين شيوخ الأزهر، ودرس الكتب الأزهرية، ووصل فيها إلى الحد الذي جعله يقدم نفسه من عامين لامتحان شهادة العالمية.

فليس بصحيح أن المسلمين يعتقدون أن النبي لا يتقدم ولا يتأخر في جميع أحواله إلا بوحي من الله، ولا يأخذ ولا يدع إلا بإشارة من جبريل، والذي يعرفه المسلمون جميعاً أن الوحي لم يكن له مع النبي صلى الله عليه وسلم شأن في أمور الدنيا، حتى ورد عنه هذا القول المشهور: (أنتم أعلم بأمور دنياكم) وقد قال هذا حينما رأى قوماً يؤبرون النخل، فقال لهم: لو تركتموه لصلح، فتركوه اتباعاً لقوله ففسد، فلما رجعوا إليه قال لهم: أنتم أعلم بأمور دنياكم.

أما أمور الدين فقد جوّز أكثر العلماء له الاجتهاد فيها بدون الوحي، وجوّزوا عليه الخطأ فيها أيضاً، ولهذا عوتب في القرآن الكريم بقوله تعالى: (عفا الله عنك لم أذنت لهم) ويقوله: (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض) وقال صلى الله عليه وسلم: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى).

وقد منع بعض العلماء أن يجتهد النبي في الأحكام من نفسه واستدلوا بقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى) وأجاب الذين ذهبوا إلى جواز ذلك بأن هذا مختص بالقرآن الكريم، وقد جاء رداً لما زعمه المشركون من افتراءه له.

فهل بعد هذا كله يصح أن يقول الأستاذ زكي مبارك: إن شخصية الرسول لم تُدرس عن المسلمين حق الدرس إلى اليوم؟ وهل من اللائق أن نتنكر لماضينا هذا التنكر؟

- ٢ -

قرأت ما كتبه الأستاذ محمد أحمد الغمراوي تحت هذا العنوان في مجلة الرسالة الغراء عدد (٣٠٠) فعجبت لأنه ينسب إليّ خطأ أعجب من خطأ الأستاذ زكي مبارك فيما رددت به عليه في العدد ٢٩٨ ! وهذا لأنني بحثت فيما أخذه عليّ فلم أجد فيه ما يصح أن يكون خطأ، أو أن يشغل وقته الثمين بالرد عليه، ولقد قرأ كلمتي كثير من علماء الأزهر وطلابه، فسُروا بها سروراً عظيماً، وبلغ من سرور بعضهم أن سعى إليّ فأخبرني بأنه كان في نفسه شيء من مقال معروف لي، فذهبت هذه الكلمة بما في نفسه، وأظهر لي من السرور بكلمتي ما أظهر.

أما الذي أخذه الأستاذ الغمراوي عليّ فهو تكلف لم يكن هناك داع إليه، لأنني إذا كنت أطلقت في أمور الدنيا التي قلت إنه لم يكن للوحي شأن بها، فقد أطلق النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك أيضاً حين قال: (أنتم أعلم بأمور دنياكم) ولا شيء في هذا الإطلاق، لأن كل شخص درس دين الإسلام، يعرف أن المراد بأمور الدنيا في ذلك هي ما يعرفه الناس بالتجربة من نحو حرث وزرع وسقي وصناعة وتجارة، وما إلى ذلك من كل ما لم يأت الدين ليعلمهم إياه، وأما غير ذلك من أمور الدنيا مما يدخل في قسم المعاملات، كالبيع والنكاح والطلاق، فهو من أمور الدين، كما هو من أمور الدنيا، وشأنه في ذلك شأن العبادات سواءً بسواء، وقد عُنيت كتب الفقه الإسلامي ببحث القسمين حتى صاروا في نظر المسلمين جميعاً كشيء واحد، ولهذا فهم كل من سُر بكلمتي أن القسم الثاني من أمور الدنيا داخل في أمور الدين التي ذكرت اختلاف العلماء في جواز اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم فيها، وكذلك وجوب تنبيهه صلى الله عليه وسلم بالوحي إذا أخطأ أمر مقرر في كتب الأصول، وهي في متناول أيدي الناس، والسلام ورحمة الله على الأستاذ.

توجيه الاجتهاد النبوي في ترك تأبير النخل

أشهر ما يروي في إثبات جواز الاجتهاد للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في أمور الدنيا، وفي جواز الخطأ عليه فيه من غير أن ينبه عليه بوحى، أنه مر على قوم يؤبرون النخل، فقال لهم: " لو تركتموه لصلح "، فتركوه ففسد، فأتوا إليه فأخبروه بذلك، فقال لهم: " أنتم أعلم بأمور دنياكم " .

وقد يفهم كثير من الناس أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أفتاهم بذلك جزافاً من غير أن يعتمد فيه على شئ يسوغ فتواه، والنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أكبر من أن يكون ممن يلقي القول جزافاً، فيأتي لقوم قد جربوا تأبير النخل، وعلموا فائدته عن تجربة صحيحة مضى عليها الزمن، فيفتيهم بتركه جزافاً من غير اعتماد على تجربة أو نظر يسوغ له فتواه، ولا سيما أن هذا لم يكن من شأنه، ولم يسبق له علم فيه؛ لأنه نشأ في مكة حيث لا نخل ولا زرع، وهؤلاء قوم نشؤوا في المدينة ولهم فيها زرع ونخل وغيرهما مما كانوا يزرعون، وقد حذقوا زراعته وعلموا بالتجربة ما يصلحه وما يفسده، ولا حكم غير التجربة في مثل هذا الشأن، فإذا أريد تحويلهم عن شئ جربوه وجب أن يقوم هذا على أساس من العلم، ولا يصح أن يكون جزافاً لا يستند على شئ، لأنه لا يلبث أن يظهر أمره، فإذا حصل منه ضرر لم يعذر من جازف به، أما إذا حصل منه ضرر ولم يكن جزافاً، بل كان عن نظر أخطأ فيه، فإنه يعذر فيه كما يعذر كل مجتهد إذا أخطأ في اجتهاده.

وقد يفهم بعض آخر أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أراد بذلك نفي الأسباب، لأن كل شئ بفعله تعالى، فلا أثر لغيره من تأبير نخل ونحوه من الأسباب، وهذا خطأ أيضاً في فهم ذلك الحديث، لأنه ينقله من موضوع دنيوي إلى موضوع ديني، وللموضوع الديني شأن آخر في اجتهاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) غير شأن الموضوع الدنيوي، كما سيأتي بيان ذلك في موضعه.

فلا يصح كل من هذا وذاك في توجيه ذلك الاجتهاد في ترك تأبير النخل، على أن إطلاق القول جزافاً ليس من الاجتهاد في شئ، وذلك الحديث يذكر لإثبات جواز اجتهاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في أمور الدنيا، ولجواز

خطئه في اجتهاده فيها من غير أن ينبه عليه بوحى، فالاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة، ليخرج منه مالا مشقة فيه. قال في المحصول: وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان، يقال: استفرغ وسعه في حمل الثقل، ولا يقال: استفرغ وسعه في حمل النواة، وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه، وقيل: إنه في الاصطلاح: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط، فيخرج منه ما يحصل مع التقصير، لأن معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب، وكذلك قال الآمدي: هو في الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه، وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر، فإنه لا يُعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً.

ولا شك أن إطلاق القول جزافاً ليس فيه شئ من استفراغ الوسع أو بذله، فلا يقال له اجتهاد أصلاً، ولا يصح التمثيل به لجواز اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الدنيا، ولا لجواز خطئه فيها من غير أن ينبه عليه بوحى.

وقبل أن نذكر التوجيه الصحيح لاجتهاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في ترك تأبير النخل، يجب أن نفصل القول في جواز اجتهاده مطلقاً، لأن من العلماء من خالف في جواز الاجتهاد له، فلا بد قبل ذكر ذلك التوجيه من إثبات جواز الاجتهاد له فيما لم ينزل به وحى، لانبناء توجيه اجتهاده على ثبوته أولاً.

وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب، فقليل: إنه لا يجوز للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الاجتهاد، وكذلك لا يجوز لغيره من الانبياء (عليهم السلام)، لأنهم يقدرون على النص بنزول الوحي عليهم من الله تعالى، ولا معنى للاجتهاد المحتمل للخطأ مع القدرة على النص الذي لا خطأ فيه، وقد قال تعالى في الآيتين - ٣، ٤ - من سورة النجم: " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي وحي " والضمير في قوله: " هو " يعود إلى النطق، فيكون نطقه (صلى الله عليه وآله وسلم) مقصوراً على الوحي، وقد حكى هذا المذهب

الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي، وقال القاضي في التقريب: كل من نفي القياس أحال تعبد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالاجتهاد. قال الزركشي: وهو ظاهر اختيار ابن حزم.

واحتج أصحاب هذا المذهب أيضاً بأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان إذا سئل ينتظر الوحي، ويقول: " ما أنزل عليّ في هذا شيء "، كما قال حين سئل عن زكاة الحمير: " لم ينزل عليّ إلا هذه الآية الجامعة "، وتلا الآيتين - ٨،٧ - من سورة الزلزلة: " فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره "، وكذلك انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه، وممن ذهب إلى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم.

والجمهور على أنه يجوز الاجتهاد للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولغيره من الانبياء (عليهم السلام)، واحتجوا بأن الله تعالى خاطب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما خاطب غيره من العباد، وضرب له الأمثال، وأمره بالتدبر والاعتبار، وهو أجلّ المتفكرين في آيات الله تعالى، وأعظم المعترين بها، وأما قوله تعالى: " وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى "، فالمراد به القرآن وأنه ليس من عنده (صلى الله عليه وآله وسلم)، وإنما هو وحي إليه من الله تعالى، وهذا ردُّ على قولهم: إنما يعلمه بشر.

على أنه لو سلم أن هذا ليس خاصاً بالقرآن لم يكن فيه دليل على نفي اجتهاده (صلى الله عليه وآله وسلم)، لأنه إذا كان متعبداً بالاجتهاد وبالوحي لم يكن نطقاً عن الهوى بل عن الوحي، وإذا جاز لغيره من الأمة أن يجتهد بالإجماع مع كونه معرضاً للخطأ، فإنه يجوز له (صلى الله عليه وآله وسلم) من باب أولى، وهذا إلى أنه وقع منه ومن غيره من الانبياء كثير من الاجتهاد، فأما الاجتهاد الذي وقع منه فمثل قوله: " أرأيت لو تفضضت "، " أرأيت لو كان على أبيك دين "، وقوله للعباس: " إلا الإذخر "، فلم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه، وقد قال: " ألا وإني قد أوتيت القرآن ومثله معه "، وأما الاجتهاد الذي وقع من الانبياء فمثل داود وسليمان (عليهما السلام) في الحرث الذي حكما فيه باجتهاد منهما، فأصاب فيه سليمان وأخطأ داود.

وقد اعترض على جواز اجتهاده (صلى الله عليه وآله وسلم) بأنه يلزمه جواز مخالفته، لأنه يكون محتملاً للإصابة ومحتملاً للخطأ، ومخالفته (صلى الله عليه وآله وسلم) غير جائزة، وأجيب بأن اجتهاد ليس مثل اجتهاد غيره حتى تجوز مخالفته، لأن اجتهاده مقرون بالأمر باتباعه بخلاف اجتهاد غيره، هذا ولا ينافي جواز اجتهاده ما سبق من تأخره في بعض ما سئل عنه مثل زكاة الحمير، فإن تأخره إنما كان لجواز أن ينزل عليه وحي فيه، لأن جواز الاجتهاد له مشروط بعدم نزول الوحي، على أن تأخره يجوز أن يكون لمجرد الثبت في الجواب، والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة، كما يقع لغيره من المجتهدين.

وقد اختلف من ذهب إلى جواز اجتهاده في جواز خطئه فيه كغيره من المجتهدين، فذهب بعضهم إلى عدم جواز الخطأ في اجتهاده لعصمته من الخطأ، وذهب بعضهم إلى أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) يجوز عليه الخطأ مثل غيره من المجتهدين، لأنه بشر مثلهم، ولكن إذا كان الاجتهاد الذي أخطأ فيه في أمر ديني وجب أن ينزل وحي ببيان ذلك الخطأ، لئلا يصير شرعاً يُتبع ولا تجوز مخالفته، ولا يصح أن يصل أمر الخطأ إلى هذا الحد، ولو كان من النبي صلى الله عليه وسلم، أما إذا كان الخطأ في أمر من أمور الدنيا فإنه لا يجب أن ينزل وحي بيانه، لأن أمور الدنيا ليست كأمر الدين، فإن أمور الدين من شأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فلا تؤخذ إلا عنه بالوحي أو بالاجتهاد، أما أمور الدنيا فشأنه فيها مثل شأن أصحابه، وقد كان يشاورهم فيها ويشاورونه، فيكون أمرها شورى بينهم، ويكون شأنه (صلى الله عليه وآله وسلم) فيها مثل شأن أي واحد منهم، فإذا أخطأ فيها لم يكن خطؤه شرعاً يتبع حتى يجب نزول وحي بيانه، كما يجب نزول وحي ببيان الخطأ في أمور الدين، ولهذا أجمعوا فيما حكاه ابن حزم على أنه يجوز له (صلى الله عليه وآله وسلم) الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا، مثل تدبير الحروب وسياسة الدولة ونحو ذلك من الأمور، وعلى هذا يكون الخلاف السابق في اجتهاده (صلى الله عليه وآله وسلم) في أمور الدين.

وبعد هذا نعود إلى توجيه اجتهاده (صلى الله عليه وآله وسلم) في ترك تأبير النخل، وهو من أمور الدنيا التي أجمعوا على جواز اجتهاد فيها على ما

حكاه ابن حزم، وجواز اجتهاده فيها يتبعه جواز الخطأ في اجتهاده فيها أيضا، ولكن اجتهاده فيها يجب أن يكون اجتهاداً بمعنى الكلمة على كل حال، ولا يصح أن يُطلق الحكم فيه جزافاً من غير اعتماد على وجهة نظر، فماذا كانت وجهة نظره (صلى الله عليه وآله وسلم) حين أفتى قوماً بترك تأبير نخلهم؟ وهذا سؤال جديد في هذا الموضوع لم يتلفت أحد إليه فيما أعلم، وسيكون الجواب عليه من اجتهادي فيه، وإني أدعو الله تعالى أن يهديني إلى جوابه كما هداني إليه، فكل شئ بأمره وإرادته، وإذا كان الجواب بتوفيقه وجهه نحو الصواب بحكمته، وها أنذا أشرع فيه مستعيناً بتوفيقه تعالى، فأقول:

إن المشهور في رواية ذلك الحديث ما سبق من أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) مر على قوم يؤبرون نخلهم فقال لهم: " لو تركتموه لصلح " فتركوه ففسد، فذهبوا إليه وأخبروه بما حصل لنخلهم، فقال لهم: " أنتم أعلم بأمور دنياكم " وهذه الرواية المشهورة تفيد أن هؤلاء القوم تركوا تأبير نخلهم فعلاً بإشارته لهم، ولكن الشوكاني ذكر في كتابه إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - ص ٢٣٨ مطبعة السعادة - ما يفيد أنه كان عزمًا لم يقع فعلاً، إذ مثل لاجتهاده (صلى الله عليه وآله وسلم) في أمور الدنيا بما وقع منه من إرادته أن يصلح غطفان على ثلث ثمار المدينة في غزوة الأحزاب، وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة، فثمارها إنما كانت النخيل كما هو مشهور، وحيثئذٍ نكون أمام روايتين في موضوع ذلك الحديث: رواية تفيد أن ترك التأبير حصل فعلاً من قوم في المدينة ففسد به نخلهم، ورواية تفيد أنه لم يحصل فعلاً، وإنما كان هناك عزم على ترك تلقيح ثمار المدينة كلها، ومن اختلاف تينك الروايتين يجيء تنزيل الحديث على وجه لا يكون حكمه (صلى الله عليه وآله وسلم) فيه جزافاً.

فإن تأبير النخل كان ولا يزال يحصل بطريقة بدائية، يصعد فيها الرجل إلى طلع ذكور النخل فيقطعه منها، ثم يصعد إلى طلع الإناث فيلقحها بطلع الذكور، وفي ذلك من المشقة والتعرض للخطر في الصعود إلى طوال النخل ما فيه، فكثيراً ما يقع الرجل في قيامه بذلك فيهلك، ولعل حادثة من ذلك حصلت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فعزم على تجربة جديدة في تأبير

النخل، وهي تقوم على نظرية علمية جاء بها القرآن الكريم، وسنينها فيما يأتي، ولكنه حين عزم على ذلك في كل ثمار المدينة، لم يشأ أن يقوم بتجربته في كل ثمارها، لأن التجربة قد تخطئ، فإذا أجراها في كل الثمار وأخطأت كانت عاقبتها سيئة فيما يتعلق باقتصاد المدينة، لأنها كانت تعتمد في معيشتها على هذه الثمار فإذا فسدت اختل اقتصادها بفسادها، فلما خاف أن يحصل هذا من التجربة الجديدة أجراها في نخل قوم منهم، ولعله كان نخلاً قليلاً لا يتأثر حالهم به ويسهل تعويضهم عنه إذا كانوا في حاجة إليه.

فأما النظرية العلمية التي قامت هذه التجربة على أساسها، وجاء بها القرآن الكريم فيما جاء به، فقد وردت في قوله تعالى في الآية - ٢٢ - من سورة الحجر: " وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين ". قال ابن عباس: يعني لواقح للشجر، وهو قول الحسن وقتادة، وعلى أساسه تقوم هذه النظرية، وقيل: إنها لواقح للسحاب، لأنها تحمل الماء فتمجّه فيه ثم تمر به فيدّر كما تدر اللقحة، وهذا قريب مما قاله الشاعر في السحاب:

شربن بماء البحر ثم ترَفَعَت متى لجج خضر لهن نبيجُ

وكل من هذا وذاك لا يساعده ما أثبتته العلم الآن في تأليف السحاب، فلا يصح أن يحمل عليه ما جاء من ذلك في القرآن الكريم، وقد أثبت العلم الآن ما ذهب إليه ابن عباس وغيره من أن الرياح لواقح للشجر، لأنها تحمل طلع ذكورها إلى إناثها، وهي تكفي وحدها في أغلب الزروع والثمار، ولا تكفي وحدها في قليل منها كالنخيل، وقد أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يجربها فيها، فأثبتت التجربة أنها لا تكفي فيها وحدها، وكانت هذه المحاولة العلمية من أروع اجتهاداته صلى الله عليه وآله وسلم.

من أسرار السياسة النبوية في معاهدتين

عُرِضَتْ عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَهُوَ بِمَكَّةَ مَعَاهِدَتَانِ: إِحْدَاهُمَا مِنْ بَنِي عَامِرٍ، وَالثَّانِيَّةُ مِنَ الْأَوْسِ وَالخَزْرَجِ، الَّذِينَ عَرَفُوا بَعْدَ الْإِسْلَامِ بِاسْمِ الْأَنْصَارِ، فَرَفِضَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) الْمَعَاهِدَةَ الْأُولَى، وَقَبِلَ الْمَعَاهِدَةَ الثَّانِيَّةَ، مَعَ أَنَّ بَنِي عَامِرٍ كَانُوا أَسْبَقَ إِلَى عَرْضِ مَعَاهِدَتِهِمْ مِنَ الْأَوْسِ وَالخَزْرَجِ، وَمَعَ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) كَانَ فِي أَشَدِّ حَاجَةٍ إِلَى مَنْ يِعَاهِدُهُ لِيَحْمِيَهُ مِنْ أَعْدَائِهِ.

وَبَيَانَ السِّرِّ فِي هَذَا مِنْ أَسْرَارِ السِّيَرَةِ النَّبَوِيَّةِ الْمَمْلُوءَةِ بِنَفَائِسِ الْأَسْرَارِ، الْمَفْعَمَةِ بِدَقَائِقِ الْحُكْمِ، وَفِي مَعْرِفَتِهَا هِدَايَتُنَا فِيمَا يَحِيطُ بِنَا مِنْ حَوَالِكِ الْخُطُوبِ، وَمُخْلِصاً مِمَّا نَزَلَ مِنْ الْمَصَائِبِ، وَلَكِنَّ الْمُسْلِمِينَ ابْتَلَوْا بِمَنْ لَا يَبْصُرُهُمْ هَذِهِ الْأَسْرَارِ، وَلَا يَهْمُهُ مِنْ دُنْيَاهُ إِلَّا الْجَاهُ وَالْمَنْصِبُ، فَإِذَا ظَفَرَ بِهَا كَانَ شِرَاءً عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَعْدَائِهِمْ، وَوَيْلٌ لِهَؤُلَاءِ الَّذِينَ لَا يَهْمُهُمْ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ، يَوْمَ يَتَنَبَّهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ غَفْلَتِهِمْ وَيَعْلَمُونَ مَنْ كَانُوا سَبَباً فِي وَقُوعِ هَذِهِ الْمَصَائِبِ بِهِمْ.

لَقَدْ عَرَضَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) نَفْسَهُ فِي مَوْسَمٍ مِنْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ عَلَى الْقِبَائِلِ فَأَعْجَبَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَامِرٍ يُقَالُ لَهُ (بِيَجْرَةَ بْنِ فِرَاسٍ) بَهْرَهُ مَا رَأَاهُ مِنْ فَصَاحَتِهِ، وَمَا شَاهَدَهُ مِنْ قُوَّةِ جَنَانِهِ وَرِبَاطَةِ جَاشِهِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَوْ أَنِّي أَخَذْتُ هَذَا الْفَتَى مِنْ قَرِيْشٍ لَأَكَلْتُ بِهِ الْعَرَبَ، ثُمَّ قَالَ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): أَرَأَيْتَ إِنْ نَحْنُ تَابَعْنَاكَ عَلَى أَمْرِكَ، ثُمَّ أَظْهَرَكَ اللَّهُ عَلِيَّ مِنْ خَالَفِكَ، أَيَكُونُ لَنَا الْأَمْرُ بَعْدَكَ؟

فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): الْأَمْرُ بِيَدِ اللَّهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ، فَقَالَ بِيَجْرَةَ: أَفَنَهْدَفُ نَحُورَنَا لِلْعَرَبِ دُونَكَ، فَإِذَا أَظْهَرَكَ اللَّهُ كَانَ الْأَمْرُ لَغَيْرِنَا! لَا حَاجَةَ لَنَا بِأَمْرِكَ.

وَلَوْ تَمَّتْ هَذِهِ الْمَعَاهِدَةُ لَكَانَتْ مَعَاهِدَةً هَجُومِيَّةً، يَرَادُ مِنْهَا شَنّْ حَرْبٍ عَلَى الْعَرَبِ لِأَكْلِ الْأَمْوَالِ، وَالِاسْتِيْلَاءِ عَلَى الْغَنَائِمِ، وَإِقَامَةِ مَلِكٍ عَلَيْهِمْ لِبَنِي عَامِرٍ، يَتَوَلَّاهُ بِيَجْرَةَ بْنِ فِرَاسٍ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ رُؤَسَائِهِمْ، وَالْإِسْلَامَ لَا يَرِيدُ مِثْلَ هَذِهِ الْحُرُوبِ، وَإِنَّمَا يَرِيدُ أَنْ يَتِمَّكَنَ مِنَ الدَّعْوَةِ إِلَى رِسَالَتِهِ بِالنَّبِيِّ هِيَ أَحْسَنُ، فَلَا يَلْجَأُ إِلَى الْحَرْبِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ دِفَاعِيَّةً لَا هَجُومِيَّةً، وَكَذَلِكَ لَا يَرِيدُ الْإِسْلَامَ مِنْ

دعوته أكل أموال الناس، ولا يريد الاستيلاء على المغنم، ولا يريد إقامة ملك لقومه أو لغيرهم من قبائل العرب، وإنما تأتي المغنم فيه عرضاً في حرب من الحروب المشروعة، فتكون تعويضاً عما خسره فيها من النفوس والأموال، أو تأديباً لمن اعتدى بها عليه من غير حق، ليكف عنه في المستقبل، ولا يعود بعدها إلى الإعتداء، وكذلك يأتي الملك والسلطان فيه عرضاً، لأنه لا بد لكل جماعة من سلطان يدبر أمورهم، ويسعى في مصالحهم، ويمنع قلوبهم من ضعيفهم، ويضرب على أيدي المفسدين فيهم.

ولا ينافي هذا ما أتى في القرآن من وعد الله للمسلمين أن يمكن لهم في الأرض، وأن يستخلفهم فيها على غيرهم، لأن هذا الوعد لا يتعدى أن يكون جزاء لهم على صلاح حالهم بالإسلام، وهذه سنة الله تعالى في المسلمين وغيرهم، كما قال تعالى في الآية - ١٠٥ - من سورة الأنبياء: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) أي الصالحون لعمارتها بعدلهم واستقامتهم، وبإيمانهم وطاعتهم لربهم، فلم يكن هذا الجزاء مقصوداً بهم من أول الأمر، وإنما كانوا مخلصين لربهم في جهادهم، فجازاهم بذلك في دنياهم على إخلاصهم.

ثم كان بعد رفض تلك المعاهدة أن قدم إلى مكة إياس بن معاذ وأنس بن رافع مع جماعة من الأوس، ليحالفوا قريشاً على الخزرج، وكانت قد قامت بينهما حروب، آخرها يوم بعث، وقد قتل فيه غالب رؤساء الفريقين، ولم يبقَ من الخزرج إلا عبد الله بن أبي، ولم يبقَ من الأوس إلا أبو عامر الراهب، فأفنت هذه الحروب رؤساءهم، وألانت نفوسهم، وقربت بينها وبين الدعوة السلمية التي يقوم بها الإسلام، فلما جاء هذا الوفد مكة، جاءهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: هل لكم في خير مما جئتم له: أن تؤمنوا بالله وحده ولا تشركوا به شيئاً، وقد أرسلني الله إلى الكافة، ثم تلا عليهم شيئاً من القرآن، فقال إياس ابن معاذ: يا قوم، هذا والله خير مما جئنا له، فحصبه أنس بن رافع، وقال له: دعنا منك، لقد جئنا لغير هذا، فسكت إياس.

فلما جاء الموسم تعرض النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لنفر منهم يبلغون السنة، كلهم من الخزرج، وهم أسعد بن زرارة، وعوف بن الحارث،

ورافع بن مالك، وقطبة بن عامر، وعقبة بن عامر، وجابر بن عبد الله، فدعاهم إلى الإسلام، وإلى معاونته في رسالته، فقال بعضهم لبعض: إنه للنبي الذي كانت تعدكم به يهود، فلا يسبقنكم إليه، فأمنوا به جميعاً، وقالوا له: إنا تركنا قومنا بينهم من العداوة ما بينهم، فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعز منك، ثم وعدوه أن يلقوه في الموسم المقبل.

فلما كان الموسم المقبل، قدم منهم اثنا عشر رجلاً: عشرة من الخزرج، واثنان من الأوس، فاجتمعوا بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وبايعوه بيعة دينية: ألا يشركوا بالله شيئاً، ولا يسرقوا، ولا يزنوا، ولا يقتلوا أولادهم، ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم، ولا يعصوه في معروف، فإن وفوا فلهم الجنة، وإن غشوا من ذلك شيئاً فأمرهم إلى الله عز وجل، إن شاء غفر، وإن شاء عذب، ثم أرسل معهم مصعب بن عمير وعبد الله بن أم مكتوم، يقرئانهم القرآن، ويفقهانهم في الدين، فانتشر الإسلام بهما بين الأوس والخزرج، حتى لم يكن بينهم حديث إلا أمر الإسلام، ثم ذهب إليه منهم في الموسم ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان.

وكان النبي قد عزم على أن يعقد معهم معاهدة سياسية بعدها إليهم، فاجتمعوا به سراً، ولم يكن معه من قومه إلا عمه العباس، وهو على دين قومه، وقد أراد أن يحضر هذه المعاهدة السياسية، ليستوثق فيها لابن أخيه، فعرفهم بأنه لم يزل في منعة من قومه، حيث لم يمكنوا منه أحداً ممن أظهر له العداوة والبغضاء، وتحملوا من ذلك أعظم الشدة، ثم قال لهم: إن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه، ومانعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحمّلت من ذلك، وإلا فدعوه بين عشيرته، فإنهم ليمكنكم عظيم. فقال البراء بن معرور: والله لو كان في أنفسنا غير ما نطق به لقلناه، ولكننا نريد الوفاء والصدق، وبذل مهجنا دون رسول الله، ثم قالوا جميعاً للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الله عليه وسلم: خذ لنفسك ولربك ما أحببت. فقال: أشترط لربي أن تعبدوه وحده، ولا تشركوا به شيئاً، ولنفسى أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم متى قدمت عليكم، فقال له الهيثم بن التيهان: يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال - يريد اليهود - عهداً، وإنا قاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا

ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ فتبسم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، يريد إن طالبت بدم طالبت به، وإن أهدرتموه أهدرته، فبايعوه وبايعهم على ذلك، ثم هاجر إليهم بعد هذه المعاهدة السياسية.

والفضل في نجاح هذه المعاهدة لفهم الأوس والخزرج رسالة الإسلام من أول الأمر، فلم تلبس عليهم كما التبت على بني عامر، فقد أدرك إياس بن معاذ في المرة الأولى أن المعاهدة مع الإسلام خير مما جاؤوا له من مخالفة قريش على الخزرج، لأن مخالفتهم مع قريش تقضي باستمرار الحروب فيما بينهم، أما المعاهدة مع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فتؤلف بينهم، وتجعلهم إخواناً في هذا الدين الجديد.

وكذلك فهموا في المرة الثانية رسالة الإسلام على أنها دعوة تأليف لا تفريق، ورسالة سلام لا رسالة حرب ومغانم، وهذا حين قالوا للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم): إنا تركنا قومنا بينهم من العداوة ما بينهم، فإن يجمعهم الله عليك، فلا رجل أعز منك.

فلما جاء في المرة الأخيرة وقت عقد المعاهدة لم يقصدوا منها أن تكون تحالفاً على العرب لأكل أموالهم كما قصدت بنو عامر، ولم يقصدوا منها أن يكون لهم بها ملك على العرب أو غيرهم، وإنما قصدوها على أنها معاهدة دفاعية، يبذلون فيها مهجهم في الدفاع عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الله عليه وسلم، فلا يعادون إلا من يعاديهم على الإسلام، ولا يجاربون إلا من يجاربههم لأجل أن يفتنهم عنه، كذلك قصدتها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) معاهدة دفاعية، فلم يشترط عليهم فيها إلا أن يمنعوه حين يقدم عليهم مما يمنعون من نساءهم وأبناءهم.

ولكن قد يقال: إذا كانت هذه المعاهدة معاهدة دفاعية سلمية، فكيف أقرّ فيها قطع ما كان بين اليهود وعرب الأوس والخزرج من عهود؟ والجواب أن هذه العهود كانت من آثار الحروب بين الأوس والخزرج، ولم تكن عهوداً سلمية يصح بقاؤها بعد هذه المعاهدة السلمية، فإنه لما انقسم هؤلاء العرب على أنفسهم، وقامت هذه الحروب بينهم، حالف الأوس منهم

بني قريظة من اليهود، وحالف الخزرج منهم بني النضير وبني قينقاع، فوجب بعد هذه المعاهدة السلمية أن تبطل هذه العهود الباغية، لتؤدي هذه المعاهدة رسالتها في التأليف بين الأوس والخزرج، ولا حروب دينية بينهم وبين اليهود، بل تجمع الأوس والخزرج رابطتهم الدينية الجديدة، وتجمعهم واليهود رابطتهم الوطنية القديمة، ويكون هناك تصافٍ بينهم جميعاً في ظل هاتين الرابطين المقدستين.

الدعوة في الاسلام تبليغ لا إزام

لا أريد في هذا المقال أن أورد على من يزعم أن استعمال السيف في الإسلام كان للدعوة إليه، فهذا أمرٌ قد كتب الباحثون فيه قبلي، والكلام فيه يكون معاداً لا فائدة فيه، وليس شيء أثقل على نفسي من الكلام المعاد، لأنه يضيع زمن الكاتب والقارئ، والزمن أثمن من أن يضيع في الكلام المعاد، والحديث المكرر.

وإنما أريد في هذا المقال أن أنبه إلى إن الدعوة إلى الإسلام لا تكون أيضاً بما دون استعمال السيف مما فيه شائبة إزام، ولو كان مثل هذا الإلحاح الثقيل الذي استعمله بعض المنتطعين في الدين مع الأستاذ نقولا الحداد، وشكي منه المرة بعد المرة في مجلة الرسالة الغراء.

فالدعوة في الإسلام قد حددت بأنها تبليغ عن الله لا غير، وهذا التحديد قد ورد في الآية - ٦٧ - من سورة المائدة (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين) فلم يؤمر النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الآية إلا بتبليغ دعوة ربه، والله تعالى هو الذي يهدي إليها بعد تبليغه من يريد هدايته، ويُضل عنها من يريد إضلاله، فإذا بلغ فقد أدى رسالة الله تعالى، وليس عليه بعد هذا أن يلح أو يستجدي في الدعوة إلى الإسلام، لأن دعوته أكرم من أن يستعان فيها بالإلحاح أو الاستجداء، لأنهما يعرضان الكريم إلى المهانة والاستئثار، ويؤديان إلى عكس المقصود منهما وهو الاستجابة للدعوة.

وهذا إلى أن أنا قد أمرنا أن ندعو إلى الإسلام بالحكمة، كما قال تعالى في الآية - ١٢٥ - من سورة النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة وجاهد لهم بالتي هي أحسن أن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) فإذا بُلغ شخص الدعوة أو كان قد عرفها بنفسه كان الإلحاح في تبليغها إليه من باب تحصيل الحاصل، وهو عبث تأباه الحكمة التي أمرنا أن ندعو بها إلى الإسلام، وإنما تقضي الحكمة أن نترك من بلّغناه لنشتغل بتبليغ من لم نبلّغه، فقد يكون أقرب منه إلى إجابة الدعوة.

وإذا رجعنا في هذا إلى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وجدناه يكتفي بتبليغ الدعوة لمن لم تبلغه، ويترفع في التبليغ عن كل ما يقف بالدعوة موقف المهانة، فلا يلحّ فيها على من يجد منه ترفعاً عنها، ولا يستجدي فيها من يجد منه استثقلاً لها، ولا يضطغن عداوة على من بلغه فلم يستجب له، بل يبقى ما بينهما كما كان قبل أن يبلغه دعوته.

فها هو ذا يبدأ دعوته فلا يبدؤها بالإلحاح على قومه، ولا يعرضها على كل شخص منهم ولو لم يأنس منه الإجابة إلى الإسلام، بل لا يدعو إلا من يأنس منه الإجابة إلى دعوته من أهله وأصحابه، فكان أول من آمن به زوجته خديجة بنت خويلد، وقد دخل عليه ابن عمه علي بن أبي طالب بعد إسلام خديجة بيوم فوجدهما يصليان، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: يا محمد ما هذا؟ فقال له: هذا دين الله الذي بعث به رسله، فأدعوك إلى الله، وأن تكفر باللات والعزى، فقال له علي وكان غلاماً صغيراً: هذا أمر لم أسمع به قبل اليوم، فلست بقاضٍ أمراً حتى أحدث أبا طالب - يعني أباه -، فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم تردده لم يلحّ عليه، ولم يقف منه موقف الملحّ المستجدي، بل قال له: إن لم تُسلم فاكنتم.

وكان لهذا الموقف الكريم أثره في نفس علي، فلم يلبث أن أسلم، ثم أسلم زيد بن حارثة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتبناه، ثم أسلمت أم أيمن، وكانت حاضنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء الأربعة كانوا من أهله، وكانوا أقرب الناس إليه، وقد دعا معهم أبا بكر بن أبي قحافة من بني تيم، وهم بطن من قريش، وكان أقرب أصدقائه إليه، ولهذا بدأ بدعوته دون غيره من أصحابه، فأسرع إلى التصديق به، وقال له: يا أبي أنت وأمي، أهل الصدق أنت، أشهد أن لا إله إلا الله، وأنت رسول الله.

وهكذا بدأت الدعوة عرضاً كريماً لا إلحاح فيه ولا استجداء، فكان إسلام من أسلم في ذلك الوقت إسلاماً كريماً قوياً، لأنه كان استجابة خالصة للدعوة، ولم يكن فيه أثر يشينه للإلحاح أو استجداء أو نحوها.

وهذا عمه أبو طالب قام بكفالاته وهو صغير، فلما بعث في سن الأربعين قام بحمايته من قومه وهو على دينه، فقبل النبي صلى الله عليه وسلم منه هذه

الحماية، واكتفى بأن بلغه دعوة الإسلام، ولم يغير ما بينهما عدم استجابته له، بل كان يُنزل من نفسه منزلة العم الذي قام بكفالتة وهو صغير، ولا يثقل عليه من جهة ما يدعو إليه وهو كبير، ولا يوقعه في حرج ينفره منه أو يبغضه فيه، حتى توفي أبو طالب في السنة العاشرة من البعثة، والنبي صلى الله عليه وسلم يكتفي منه بحمايته له، ولا يغيره عليه بقاؤه على شركه، بل كان يحبه حب ابن الأخ لعمه، ويتمنى لو يسلم من شدة حبه له، حتى نزل في هذا قوله تعالى - ٥٦ - من سورة القصص (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين).

وهذا صفوان بن أمية بن خلف كان من اشد قريش عداوة للنبي صلى الله عليه وسلم، حتى بلغ من أمره أن أرسل عمير بن وهب إلى المدينة ليغتال النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا أهدر دمه في فتح مكة، لأنه عُذ فيها من مجرى الحرب، كالذين يُعدون مجرى حرب في عصرنا الحديث، فلما فتحت مكة هرب منها إلى جدة ليركب البحر منها إلى اليمن، فأتى ابن عم له إلى النبي صلى الله عليه وسلم فطلب منه أن يؤمّنه، فقال له: هو آمن، وأعطاه عمامته التي دخل فيها مكة علامة يعرف بها أمانه، فذهب إليه فأدركه قبل أن يركب البحر، وأتى به النبي صلى الله عليه وسلم، فلما علم منه أنه قد أمّنه طلب منه أن يمّله بالخيار شهرين، فقال له: أنت بالخيار أربعة أشهر.

فأسرع النبي صلى الله عليه وسلم إلى إجابته إلى ما طلب من الإمهال على الشرك، بل كان طلبه أن يمّله شهرين فأمّله أكثر مما طلب، وأعطاه مهلة أربعة أشهر، ولم يستعمل معه إلزاماً أو إلحاحاً أو استجداء، تكريماً لدعوته أن تمتن إذا ألحّ عليه أو استجداه، وهي أكرم من أن تعرض للامتهان والاستثقال، وإنما شأنها أن تكون هي المطلوبة بعد التبليغ لمن يدرك فضلها، ويعرف شرف ما تدعو إليه؛ ويعلم نبل ما تأمر به.

وهكذا صين الإسلام في عهده في الأول عن العرض المهين، وحُفظ الداعون إليه كرامته، وضمنوا به عمن لا يعرف له قدراً، ولا يدرك له فضلاً، فعزّ وكُرّم على الناس، كما يعزّ ويكرم كل معزز مكرم، وأقبلوا عليه راغبين

من أنفسهم، كما يُقبلون على كل عزيز عند أهله، بعيد عن كل ما يدعو إلى امتهانه أو استثقاله.

وقد بلغ من أمر النبي صلى الله عليه وسلم في التلطف في الدعوة أن يقول لمخالفه فيما أمره الله به في الآية - ٢٤ - من سورة سبأ (قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله وأنا أو إياكم لعل هدى أو في ضلال مبين) فيلقى إليهم دعوته في هذه الصورة من الشك، ليتأملوا فيها وهم في تودة ورفق، فإن آمنوا بها آمنوا بعد إدراكهم لصحتها، ورغبتهم في الإيمان بها، فلا قسر ولا إلقاء، ولا إلحاح ولا استجداء، فمن آمن فلنفسه لا لغيره، ومن ضلّ فعليها لا على غيرها، ولا تزر وازرة وزر أخرى.

تعليل خاطئ ليسر الاسلام

روى سالم بن عبدالله عن ابيه رضي الله عنهما أنه أخبره أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر الى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا بها حتى إذا انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطاً قيراطاً، وأوتي أهل الإنجيل الإنجيل، فعملوا الى صلاة العصر، ثم عجزوا، فأعطوا قيراطاص قيراطاً، ثم أوتينا القرآن، فعملنا الى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين: أي ربنا، أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطينا قيراطاً قيراطاً، ونحن كنا أكثر عملاً؟ قال الله: هل ظلمتكم من اجرکم من شيء؟ قالوا: لا، قال: فهو فضلي أوتيته من أشياء.

وقد قال بعضهم في بيان كيف كان أهل الكتابين أكثر عملاً منا وكيف كنا أقل منهم عملاً: يجب أن نبحث في الحديث من ناحية المقارنة التي تجعل نسبة المسلمين مع شريعتهم كأجر العاملين من صلاة العصر الى المغرب، وتجعل نسبة اليهود مع شريعتهم كأجر العاملين من أول النهار الى صلاة الظهر، وتجعل نسبة النصارى مع شريعتهم كالأجراء العاملين من صلاة الظهر الى صلاة العصر، فهل المراد بها النسبة الزمنية؟ على معنى أن زمن عمل اليهود بشريعتهم يساوي الوقت المنسوب اليهم، وهو نصف النهار، وعمل النصارى بشريعتهم يساوي الوقت المنسوب اليهم، وهو ربع النهار، وعمل المسلمين بشريعتهم يساوي الوقت المنسوب اليهم، وهو الربع الأخير من النهار، ولو كان هذا على وجه التقريب، بناءً على الخلاف في أن وقت العصر من مصير ظل كل شيء مثله، أو مثليه، لئن كان هذا هو المراد كما فهمه بعض شراح الحديث فهو مخالف للضرورة والتاريخ، ذلك لأننا لو سلّمنا به بالنسبة لليهود جدلاً فلا نسلم به بالنسبة للنصارى، إذ إن مدتهم من مبعث عيسى عليه السلام الى مبعث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ستة قرون تقريباً، وقد سلخ الاسلام الى الآن ثلاثة عشر قرناً ونصفاً تقريباً، ولا تزال له أجيال وأحقاب الى أن تقوم الساعة، ولا شك أن زمن الاسلام بالنظر الى هذا أضعاف زمن

النصرانية قبل أن تنسخ بشريعتنا، فلا يصح إذن أن تكون النسبة بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) زمنية، بل الصحيح أنها نسبة لوحظ فيها مشقة العمل وصعوبته، وذلك كان في اليهود أكثر من غيرهم، فلذلك ضُرب لهم المثل بالعاملين من أول النهار الى الظهر، وكان النصارى أقل منهم في ذلك، لأن الإنجيل أحلّ لهم ما حرّمت التوراة، ولم يأخذهم الله بكل الشدائد التي اخذ بها بنو إسرائيل من قبل، فكانت نسبتهم كنسبة من عملوا من الظهر الى العصر، اما المسلمون فكان زمنهم أقل من اليهود والنصارى، لأن الله تعالى علم ضعفهم، ورفع عنهم الآصار التي كانت على من قبلهم بظلمهم وبغيهم، فكانت نسبتهم الى من سبقهم من اهل الكتابين مثل من عملوا من صلاة العصر الى غروب الشمس.

فهل كانت علة يسر الإسلام وسهولته حقاً ما علمه الله تعالى من ضعف المسلمين ضعفا نسبياً خلقياً عن الذين سبقوهم؟ وهل كان اليهود والنصارى أقوى من المسلمين؟ وهل يصح أن نبثّ في المسلمين هذا الشعور بالضعف ولا نشعرهم بالقوة؟ وهل يصح أن نغفل عما يكون لهذا من الأثر السيء في نفوسهم؟ لأن من يشعر في نفسه بالضعف يرضخ للذلة المهانة، فتستهين بهم الأمم وتطمع في ضعفهم، وتستولي على بلادهم وأراضيهم، ولا يجدون إلا أن يرضخوا لحكمهم، لأن دينهم بمقتضى ذلك الشرح الخاطيء يضعهم في صف الأمم الضعيفة، وحكم الفطرة والتاريخ أن يرضخ الضعاف للأقوياء، لأن الضعاف يعجزون عن مجاراتهم في القوة، فلا يكون لهم مكان في التاريخ إلا صفوف الأمم المتخلفة.

هل يصح شيء من هذا؟ اللهم لا، وياشقاوة أمة ينتشر بين أفرادها هذا الشعور بالضعف، وقد كان يكفيها ما يشعر به عامتنا وأشباههم خطأً من أن لغيرنا الدنيا ولنا الآخرة، فقد ضيع علينا هذا الشعور الخاطيء لعامتنا وأشباههم دنيانا، وما الدنيا إلا قنطرة الآخرة، فلما ضاعت بهذا دنيانا ضاعت معها آخرانا أيضاً، فلا يصح أن نزيد الطين بلة بتوجيه يسر الإسلام ذلك التوجيه الخاطيء.

ولا شك أنا إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا الأمر في ذلك على العكس بالنسبة للمسلمين ومن سبقهم من اليهود والنصارى، فلنرجع إلى التاريخ عند نشأة الإسلام بين عرب الجاهلية، ونشأة اليهودية بين بني إسرائيل في مصر وصحراء سيناء، ونشأة النصرانية في فلسطين وحكامها من الرومان. لقد نشأ الإسلام بين أمة لم تكن لها صناعة إلا الحرب، تعيش في صحرائها بعيدة عن تسلط الدول المجاورة لها عليها، اللهم إلا على بعض أطراف من جزيرة العرب، كانت فيها دويلات عربية، مثل دولة المناذرة بالعراق، ودولة الغساسنة بالشام، وكان لدولة الفرس شيء من النفوذ في الدولة الأولى، وللرومان شيء من النفوذ في الدولة الثانية، ولكنها كانت على كل حال دولاً لها ملوكها من العرب، ولهم عز الملوك وسطوتهم وسيطرتهم، وكانوا ينظرون إلى ملوك الفرس والرومان نظر الند للند، لأنه كان من ورائهم أمة عزيزة الجانب، كثيرة العدد، مشهورة بالقوة والشجاعة، وكان كل من ملوك الفرس والرومان يتجه إليهم في الحروب المتواصلة بينهم، فيستعين ملوك الفرس بملوك المناذرة ومن إليهم من العرب في العراق وما جاوره من بلاد العرب في الجنوب، ويستعين ملوك الرومان بملوك الغساسنة في الشام وما جاوره من بلاد العرب في الشمال، فتشارك العرب في تلك الحروب مع أمي الفرس والروم، وتقف جيوشها بجانب جيوشهما في الحرب، وهذا إلى تلك الحروب الداخلية التي كانت لا تنقطع بين قبائل العرب، وجعلت كل فرد في أمة العرب بطل حرب.

أما اليهودية فقد نشأت أولاً في مصر بين بني إسرائيل، وكانوا يعيشون فيها غرباء لا حول لهم ولا قوة، قد استبد بهم فرعون واستعبدهم، وسخرهم في الأعمال التي كان المصريون يترفعون عن الاشتغال بها، ثم طغى وبغى عليهم وبالغ في الطغيان والبغي، كما قال تعالى في الآية - ٣ - من سورة القصص: " إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين " فهذه الطائفة التي كان يستضعفها ويظلمها إلى ذلك الحد - حد قتل الأبناء واستحياء النساء - هي طائفة بني إسرائيل، فأرسل الله تعالى إليها موسى (عليه السلام) لينقذها من

هذا الذل، ويخلصها من حكم فرعون الظالم، وينشئ لها دولة صغيرة في غير مصر، لأنها لا تقوى أن تتغلب على المصريين، وقد بلغوا ما بلغوا من استعبادهم لها، واستبدادهم بأفرادها، وظلمهم لهم إلى ذلك الحد السابق، فطلب موسى (عليه السلام) من فرعون أن يرسلهم معه بني إسرائيل لينشيء لهم هذه الدولة الصغيرة فأبى فرعون أن يرسلهم معه، وأبى إلا أن يبقوا تحت حكمه في ذلك الضعف، يقاسون فيه ما يقاسون من ضروب الذل، ويلاقون فيه ما يلاقون من أنواع المهانة، فلم يجد موسى (عليه السلام) إلا أن يهرب بهم إلى سيناء، وقد تبعهم فرعون ليردّهم إلى مصر، فأنجاهم الله منه بمعجزة من معجزاته، لا بقوة منهم استعملوها في الدفاع عن أنفسهم، لأنهم لم يكن لهم في تلك الحال التي قاسوا فيها ما قاسوا قوة ولا حول، ولكنهم لم يكادوا يصلون إلى سيناء حتى شعروا بعجزهم عن إنشاء هذه الدولة الصغيرة، وإخراج من كان فيها من أهلها، وكان موسى (عليه السلام) قد بعث منهم اثني عشر نقيبا ليتعرفوا عليها قبل أن يسيروا لفتحها، كما قال تعالى في الآية - ١٢ - من سورة المائدة: " ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله إني معكم " الآية ، فلما وصلوا إليها وشاهدوا أهلها أدركهم الجزع والفرع، ونسوا ميثاق الله عليهم ووعده بفتحها لهم، وقوله لهم (إني معكم)، ومن يكن الله تعالى معه فلا غالب له وإن بلغ في القوة ما بلغ، لأن قوة الله أقوى من كل قوى، وهو واهب القوة للأقوياء فلا يمكن أن تغلبه قوتهم وهو الذي وهبها لهم، فنسوا كل هذا، وأخذوا حين رجعوا إلى قومهم يهولون لهم في أمر من شاهدوهم، في الأرض التي وعدها الله تعالى لهم، فزادوهم ضعفاً على ضعفهم، حتى خارت نفوسهم، وأدركهم من الجبن ما أدركهم، وقد أخذ موسى (عليه السلام) يذكرهم بوعد الله تعالى لهم، وبما كان له من نعم عليهم، لبيدّ ضعفهم إلى قوة، وجبنهم إلى شجاعة، ويأسهم إلى أمل، كما حكى الله تعالى عنه في سورة المائدة.

ولكنه يئس منهم بعد أن أظهروا هذا الضعف البالغ، وكان أن عاقبهم الله تعالى بتحريم هذه الأرض عليهم أربعين سنة، حتى يذهب ذلك الجليل الذي نشأ في ظل الاستعباد والاستبداد، وأرهقة ظلم فرعون وطغيانه فيه، وينشأ

جيل آخر لم ينشأ في ظل الاستعباد والاستبداد، فيمكنه أن يقوم بفتح هذه البلاد، كما قال تعالى بعد الآيات السابقة: " قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين " .

والحقيقة أن الله تعالى اختار ذلك الشعب بني اسرائيل لرسالة التوحيد في ذلك الوقت لضعفه لا لقوته، لأن غيره من الشعوب في ذلك الوقت كانت شعوباً جبارة لا تصلح لهذه الرسالة، وكان لها ملوك جبارة من فرعون وأشباؤه، فاختر هذا الشعب الضعيف ليعلن به على قدر ضعفه رسالة التوحيد بين هذه الشعوب الجبارة، ويُظهر لهم بهذا شيئاً من قوته وقدرته، ليعلموا ضعف ملوكهم وأهنتهم، فلا يؤهون أولئك الملوك الذين لا يمتازون بشيء عليهم، ولا يؤهون تلك الأصنام التي هي أدنى منهم، لأنها جماد لا تعقل، ولا تسمع لا تبصر.

فكانت ميزة ذلك الشعب الذي اختاره الله لرسالة التوحيد في ذلك الوقت هي أنه أضعف الشعوب المعاصرة له، لا شيء آخر من فضائل القوة والشجاعة والنجدة والمروءة يمتاز بها على غيره من تلك الشعوب، لأنه كان خلواً من هذه الفضائل، وكان فيه ما لا يزال فيه من الأثرة وحب النفس، مما يُفقد مثل هذه الفضائل المحموده، لأنها تقوم على أساس فضيلة الإيثار وإنكار النفس، ولا تقوم على رذيلة الأثرة التي امتاز بها ذلك الشعب.

وقد تمّ له فتح تلك الأرض التي وعده الله بها بعد موت موسى عليه السلام تحقيقاً لوعده من لا يخلف وعده، وإظهاراً لقدرته على نصر من يقوم برسالته ولو كان في مثل ذلك الضعف، ولكن ملكه انحصر في تلك الرقعة الصغيرة من الأرض لأنه لا يمكن أن يقوم ملك واسع لشعب يغلب عليه حب الأثرة، بل إنه لم يلبث أن اغترّ بهذا الملك الصغير، وسعى فيه بأنواع الفساد، حتى إنه كان أحياناً يستبدل الشرك بالتوحيد، فسلبه الله ذلك الملك، وضرب عليه من الذلة والمهانة مثل ما كان مضروباً عليه في مصر على عهد فرعون، بل قضى بتأييد هذا الى يوم القيامة، كما قال تعالى في الآية ١٦٦ من سورة الاعراف (وإذ تأذن ربك ليعثنّ عليهم الى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم).

ولو تأمل خلفهم الآن لما اغترّوا بما حصل لهم من نصر مزور في هذه الأرض، فإنهم لا يزالون كما كان أسلافهم ضعافاً جبناءً لا يمكنهم الاعتماد على أنفسهم، وإنما دُفعوا من دول الاستعمار الى هذه الارض، ليكون لهم ملك في الظاهر الى حين^(٤)، ثم يكون قضاء الله تعالى عليهم بعد هذا: إما على يد أهلها الذين أخرجوهم منها، وإما على يد أولئك المستعمرين الذين لا يمكن أن يتركوها لهم، على أن يقدر الله لهم عودتها لأهلها، أو تقوم القيامة على ظلم أولئك المستعمرين، فتكون قيامة دنيوية يُقضى فيها على ذلك الظلم، وتُنصف فيها جميع شعوب الأرض، أو قيامة أخروية يقضي الله فيها على الظالمين والمظلومين جميعاً، حين لا يكون ثمة أمل في إصلاح، ولا رجاء في عدل وإنصاف.

وأما النصرانية فقد نشأت نشأةً أضعف من نشأة اليهودية، إذ لم يدن بها على عهد عيسى (عليه السلام) إلا أفراد قلائل من بني إسرائيل، وكان بنو إسرائيل في ذلك الوقت واقعين تحت حكم الرومان، فكان أولئك الأفراد الذين دانوا بالنصرانية ضعافاً كل الضعف، لأنهم كانوا من شعب مستضعف بحكم أجنبي، وكان ذلك الشعب يضطهدهم وينابذهم العدا، ويستعين عليهم بذلك الحاكم الأجنبي، حتى اضطروهم إلى مداراته اتقاءً لغضبه، وقد سألوا عيسى (عليه السلام) عما يفعلونه مع قيصر الرومان، فقال: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

ولهذا كانت النصرانية شريعة زهد في الدنيا، لأنها لم يكن لها أمل مع قلة من دان بها في دنيا تقيمها، تتغلب فيها أولاً على ذلك الشعب المحكوم بحكم أجنبي، ثم تتغلب فيها ثانياً على ذلك الحكم، وأنى لها هذا ولم يدن بها إلا أفراد ضعاف قلائل؟ وملك الرومان قد شمل ما لا يُعد من البلاد والأقطار في ذلك الوقت، فانتهى أمرهم مع عيسى (عليه السلام) بتسليمه لأعدائهم، وكان الذي دل عليه أعداءهم واحداً منهم، ولا نهاية أضعف من هذه النهاية،

(٤) فهم بهذا أذلة أيضاً، لأن الله تعالى قال في الآية ١١٢ من سورة آل عمران (ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس).

ولا أتباع أضعف من أولئك الأتباع الذين سلّموا في نبيهم، ولم يتحرك لنصرتهم واحد منهم، بل كان واحد منهم هو الذي دل عليه أعداءهم.

ولنعد إلى المسلمين الذين يقال: إن الله تعالى علم ضعفهم فيسرّ لهم شريعتهم، ورفع عنه الأصار التي كانت على من قبلهم لقوتهم! فإن الله تعالى لم يختارهم لإنشاء ملك صغير في بقعة من الأرض كما اختار بني إسرائيل، بل اختارهم ليستخلفهم في الأرض جميعها، وليكون لهم فيها ملك كبير يشمل أكثر بقاع الأرض كما قال تعالى في الآية - ٥٥ - من سورة النور: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) الآية، فكانوا عند وعد الله تعالى لهم، لم يهنوا ولم يضعفوا في يوم من الأيام، ولم يجبنوا عن القتال حينما تُدبوا له كما جبن بنو إسرائيل، بل كان أن قام النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر يستشيرهم في القتال، فقام المقداد بن الأسود من المهاجرين فقال: يا رسول الله، امض لما أمرك الله، فوالله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى: (اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ههنا قاعدون) ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، والله لو سرت بنا إلى برك الغماد - موضع على ثلاثين أو أربعين ميلا جنوب المدينة الغربي - لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه، وقام سعد بن معاذ من الانصار فقال: قد آمننا بك صدقناك وأعطيناك عهدنا فامض لما أمرك الله، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لنخوضه معك، وما نكره أن تلقى العدو بنا غدا، إنا لصبر عند الحرب، صدق عند اللقاء، ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر على بركة الله.

فبالله لهذه القوة التي لا نظير لها! والتي لم تكن تفوقها قوة أرضية في ذلك الوقت، لقد أخذت تقود الإسلام من نصر إلى نصر، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت إلا وقد دان له جميع بلاد العرب، ثم قام خلفاؤه من بعده فساروا في سبيله، وقد تحرش بهم ملوك الفرس والروم حينما رأوهم قد قضوا على ما كان لهم من النفوذ السابق في بلاد العرب، فلم يضعفوا أمام تحرشهم بهم، بل قابلوا ما كان لهم من قوة العدد والعُدّة بقوة الايمان، فغلبوهم بهذه القوة التي لا تغلب، وقضوا على ملك الفرس في الشرق،

واستولوا على جميع البلاد الشرقية التي كان الروم يستولون عليها، من الشام، إلى مصر، إلى جميع بلاد المغرب، ثم أخذوا يغزونهم في عقر دارهم، ويستولون على بعض بلاد أوربا من الأندلس وغيره، حتى كان لهم ما وعدهم الله به من الخلافة في الأرض، وانتشر الإسلام في جميع البقاع، فعرفه القاصي والداني من سكان الأرض، وبهر نوره جميع أهل الأديان، وصارت له قوة مادية وأدبية يحسب الآن في سياسة الدول حسابها، وسيكون الفوز بإذن الله في النهاية لها.

فما هو إذن التعليل الصحيح ليسر الإسلام؟

والجواب: أن الإسلام جاء ديناً وسطاً بين الشدة واللين، لأنه دين أريد به أن يكون صالحاً لكل الناس، ملائماً لكل زمان ومكان، ليكون خاتمة الشرائع السماوية، وينتهي به التشريع الإلهي، فلا بد أن يكون ملائماً لكل الفطر، داخلاً في حدود الطاقة البشرية للأفراد، وليس لهذا قياس إلا أن يقف عند ذلك الحد الوسط، فلا يسرف في جانب الشدة حتى يخرج عن حدود الطاقة، ويكون عسراً لا يسراً، ولا يسرف في جانب اللين حتى لا يكون تكليفاً، بل يكون إباحة لا تكليف فيها.

ولا شك أن الشرائع لا تقاس بالقياس الذي أراد أهل الكتابين أن يقيسوها به، فيجعلوا المعول في الأجر عليها على كثرة الأعمال، وعلى قدر ما فيها من صعوبة، لأن هذه الصعوبة قد تكون لكبح جماح أهل العصيان، فلا يكون العاملون بها أهلاً لمضاعفة الأجر، لأنهم أصحاب معصية وفسق، وقد أخذوا بتلك الصعوبة جزاءً لهم على معصيتهم وفسقهم، فلا يصح أن يضاعف بها الأجر لهم، وهذا ظاهر في أمر اليهود، أما النصارى فقد أخذوا بالزهد شبه عقاب لهم على الإسراف في هذا الحرص، فلا يصح مع هذا أن يكون سبباً في مضاعفة الأجر.

وإنما يجب أن تقاس الشرائع بمقدار صلاحيتها للناس في ذاتها، لأن درجاتها في الرقيّ تابعة لمقدار صلاحيتها، فكلما زاد مقدار صلاحيتها زاد مقدارها في الرقي، ولا شك أن الشريعة الإسلامية قد بلغت الغاية في هذه الصلاحية، لأنها جاءت وسطاً في تكاليفها، فقربت من كل الفطر البشرية على اختلافها، وصارت في طاقة كل فرد من غير إرهاق وعنت، وإذا كان هذا

مقدار رقيها فيها فإنه يجب أن يضاعف أجر من يعمل بها، حتى لا ينزل إلى أجر من يعمل بالشرائع التي لا تصل إلى درجة رقيها.

وهذه هي الحكمة في أنه تعالى أعطى المسلمين قيراطين قيراطين، وأعطى أهل الكتاب قيراطاً قيراطاً، وكان عليهم أن يعلموا هذه الحكمة من أنفسهم، أو يسألوا الله تعالى في تفضيله عطاء المسلمين عليهم، ولا يسألوه ذلك السؤال الذي فيه شيء من الاعتراض على تفضيله لهم، مع أنهم أكثر عملاً منهم، ولهذا لم يجبهم الله تعالى ببيان حكمة هذا التفضيل، لأنهم بهذا السؤال خرجوا عن أن يكونوا من أهل الحكمة، فكان الأليق بهم ذلك الجواب الذي يقطع سؤالهم ولا يريحهم، ومع هذا ينتهي به سؤالهم.

وليس الجواب من باب (لا يُسأل عما يفعل) حتى يفهم أنه تعالى قد فضّلهم عليهم من غير حكمة، كما يفهم هذا كثير ممن يرى أن الله تعالى يفعل ما يشاء كما يشاء، ولا يتقيد في فعله بحكمة أو نحوها، لأنّه صاحب السلطان المطلق، فلا يصح أن تحدّ من سلطانه حكمة من الحكم، ويستدل على هذا بقوله تعالى (لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون) فإن ظاهرها عنده يفيد ما ذهب إليه من ذلك.

والحقيقة أن معنى الآية أنه تعالى صاحب السلطان المطلق بخلاف من يدعونهم، فليس هناك سلطان فوقه يسأله عما يفعل، أما من يدعونهم فإنهم يُسألون عما يفعلون، وحينئذٍ يكونون عبيداً لمن يسألهم، ولا يصح أن يكونوا آلهة، وإذا كان هذا هو معنى الآية فلا يصح أن يُستدل بها على نفي الحكمة في أفعاله تعالى على نحو ما سبق، والله أعلم.

الرعايا غير العبيد

كنت أحب للأستاذ الفاضل الشيخ خالد محمد خالد وهو عالم أزهرى أن يتأمل قليلاً في اسم كتابه الجديد (مواطنون لا رعايا)، ولو أنه تأمل قليلاً في معنى كلمة رعايا لاختار له هذا الاسم (مواطنون لا عبيد) لأن موضوع كتابه في هذا المعنى، ولو أنه سماه أيضاً (رعايا لا عبيد) لما خرج عن معنى كتابه، ولما خرج عما ينبغي لعالم من علماء الدين، والأستاذ من أساتذة اللغة، لأنه أساء إلى كلمة رعايا، وحملها ما لا تحمله في اللغة والدين.

روى مسلم والترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في مال أبيه ومسؤول عن رعيته، وكلكم راع ومسؤول عن رعيته.

وفي هذا الحديث دلالة صريحة على أن الراعي ليس معناه السيد، حتى تكون الرعية بمعنى العبيد، لأنه جعل كل واحد من الناس راعياً، فلو كان الراعي بمعنى السيد والرعية بمعنى العبيد لكان كل واحد من الناس سيداً وعبداً في وقت واحد، وهذا تناقض!

على أن الحديث جعل الخادم راعياً في مال سيده، وفي هذا دلالة قاطعة على أن الراعي ليس بمعنى السيد، وإلا انقلب الوضع في هذه الحالة، لأن الخادم مسود لا سيد.

وهذا عثمان بن عفان يكتب إلى عماله في أول خلافته، فيطلب إليهم أن يكونوا رعاة لا جباة، فيعطي هذه الكلمة معناها الكريم، ويقول في ذلك: أما بعد، فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وإن صدر هذه الأمة خلقتوا رعاة، ولم يخلقوا جباة، وليوشكن أئمتكم أن يصيروا جباة، ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء، والأمانة والوفاء، ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين، وفيما عليهم، فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة، فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تتابون، فاستفتحوا عليهم بالوفاء.

ففرق عثمان في هذا بين الرعاة والجبابة، وهذا الفرق يكاد يحمل الجبابة معنى السادة الذين يتعالون على الرعية، وينظرون إليها من الناحية المالية، فلا يهتمهم إلا أن ينتزعوا منها مالها وهم في عزة السادة، وإلا أن تقدم إليهم هذا المال في صغار وذل، وعلى هذا يكون الرعاة الذين يقابلون الجبابة لا يحملون شيئاً من معنى السادة، ولا تكون الرعية لهم عبداً، بل يجمعهم جميعاً اسم المواطن.

فإذا انتقلنا من هذا إلى معنى كلمة رعية في اللغة وجدنا القاموس يقول: الراعي كل من ولى أمر قوم، والجمع رعاة ورعيان ورعاء وقد يكسر، والقوم رعية كغنية. ثم يقول: وراعيته لاحظته محسناً إليه، وراعيته الأمر نظرت لإم يصير، وراعي أمره حفظه كرعاه، واسترعاه إياهم استحفظه.

وإذا انتقلنا من القاموس إلى النهاية في غريب الحديث والأثر وجدناها تقول: وفي الحديث (نساء قريش خير نساء، أحناه على طفل في صغره، وأرعاه على زوج في ذات يده) هو من المراعاة الحفظ والرفق وتخفيف الكلف والأثقال عنه، ومنه الحديث (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) أي حافظ مؤتمن، والرعية كل من شمله حفظ الراعي ونظره، وفي الحديث (إلا إرعاء عليه) أي إبقاء ورفقاً، يقال: أرعيت عليه، والمراعاة الملاحظة، وفي حديث عمر (لا يعطى من الغنائم شيء حتى تقسم إلا لراع أو دليل) الراعي ها هنا عين القوم على العدو، من الرعاية والحفظ، ومنه حديث لقمان بن عاد (إذا رعى القوم غفل) يريد إذا تحافظ القوم لشيء يخافونه غفل ولم يرعهم.

وإذا انتقلنا بعد هذا إلى المصباح المنير في غريب الشرح الكبير وجدناه يقول: وقيل للحاكم والأمير راع لقيامه بتدبير الناس وسياستهم، والناس رعية، وراعيته الأمر نظرت في عاقبته، وراعيته لاحظته.

وفي كل هذا النقول من كتب اللغة لا نجد في كلمة راع ورعاة معنى السيادة والتسلط والتحكم، ولا في كلمة رعية معنى الخدمة والعبودية، وإنما وظيفة الراعي حفظ الرعية وملاحظتها بالرفق واللطف، والإبقاء عليها بصيانتها عن موارد الهلكة، وتدبيرها وسياستها بالعدل، وهو في هذا أقرب إلى أن يكون خادماً للرعية، والرعية فيه أقرب إلى أن تكون هي المخدومة.

وكذلك الأمر في الرعية من جهة الدين، لا شيء فيها من معنى العبودية، ولا شيء في الرعاة من معنى السيادة، وإنما الخليفة وولاته أصحاب وظائف في الرعية، يخدمونها بأجر تفرضه لهم على قدر حاجتهم، وهي التي تختارهم لخدمتها بمحض إرادتها، وهي التي تعزلهم إذا أساءوا في خدمتها، فهي صاحبة السلطة عليهم في الحقيقة، وهي الراعية عليهم في نفس الأمر، وهم خدامها في الواقع، وما الخليفة وولاته إلا وكلاء عنها في تدبير أمورها العامة، لأن كل فرد منها تشغله أموره الخاصة في دنياه، فلا بد لها من أفراد منها ينوبون عنها في تدبير أمورها العامة، ولا يمتازون في هذا بشيء عليها، وإنما هم رعية مثلها، يقومون بأعمالهم كما يقوم كل فرد من الرعية بعمله، ولا يستحقون ما يأخذونه من المال لذاتهم أو لشرفهم، وإنما يستحقونه بما يقومون به من عمل، ولهذا أعطاهم الإسلام اسم العمال، فقال تعالى في الآية - ٦٠ - من سورة التوبة (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنَ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) فالعاملون عليها هم الولاة، وهم العمال، ولا مانع من أن يدخل فيهم الخليفة، لأنه رئيس هؤلاء العمال، ولم تكن حكومة الخلفاء الراشدين إلا حكومة عمال، وهذا قبل أن تعرف أوروبا الحديثة هذا النظام في الحكم، وقد كانت حكومة عمال صالحة، ولم تكن حكومة عمال لا تتورع عن السياسة الآثمة، كما لا تتورع حكومات العمال في أوروبا الحديثة عن هذه السياسة.

وقد كان على الأستاذ الشيخ خالد محمد خالد أن يعرف هذا كله، وأن يدرك أن الناس حينما يطلعون على اسم كتابه - مواطنون لا رعايا - ينتقل نظرهم إلى حديث (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) ويفهمون أن الحديث يقر الرعية بالمعنى الذي ينكره اسم كتابه، وفي هذا ما فيه.

وعلى الأزهر أن يتدبر في أمر أهله بالإصلاح الذي دعونا إليه، وتوالى علينا الظلم بسببه، حتى يستقيم تفكيرهم، ولا تتغلب عليهم مطالعاتهم الخاصة، وقد أعذر من أنذر.

الصديقة بنت الصديق

طالعت كتاب الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد - الصديقة بنت الصديق - فوجدته خير كتاب أخرج عن عائشة رضي الله عنها، وقد سلك الأستاذ الكبير طريقة الباحث الذي يحكم العقل قبل النقل في مسائل التاريخ، ولكنني وجدته حاد عن هذه الطريقة في موضعين:

أولهما ما ذكره من قول عائشة للنبي صلى الله عليه وسلم، وقد حمل إليها ابنه إبراهيم لترى ما بينهما من عظيم الشبه، فأنطقتها الغيرة بما رأى الأستاذ أن يترك مكانه بياضاً، لأن فيه نفيًا لما بينهما من شبه، ومقام السيدة عائشة ينبو عن تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من الأشياء، فكيف بهذا الأمر الذي يثير الريبة في مارية القبطية، وفي نسبه إبراهيم إلى النبي صلى الله عليه وسلم؟

وثانيهما ما ذكره من قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة في حديث الإفك: أما بعد يا عائشة، فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألمحت بذنب فاستغفري الله وتوبي، فإن العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه.

فمثل هذا لا يصح أن يقوله النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان يعرض لمن أقر بالزنا عنده أن يرجع عن إقراره، فكيف يخالف ذلك مع عائشة، ولأن حديث الإفك لم تلكه إلا السنة المنافقين المعروفين بعدائهم للإسلام، فلا يمكن أن يكون له أثر في نفس النبي صلى الله عليه وسلم من جهة براءة عائشة، وإنما كان منه شيء من الإعراض، لأنها أتت من التصرف ما أدى إلى هذا الإفك، ولو أنها حين ذهبت لبعض حاجتها تركت في الركب خيراً بذهابها لما تحرك الركب وتركها ليأتي بها صفوان بن المعطل.

محمد في أطوار حياته دراسة تحليلية

(قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون)

(سورة يونس - ١٦)

بعث الله محمد صلى الله عليه وسلم فكانت معجزته الكبرى هذا القرآن الكريم بفصاحته الباهرة وما جاء به من تشريع قويم في أصول الدين وفروعه، على أنه كان مع هذا يلجأ إلى العقل فيستعين به في تأييد رسالته، وإلى العلم فيستخدمه في إثبات نبوته، وإلى هذا تشير تلك الآية الكريمة من سورة يونس (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون).

فهو يقيم في هذه الآية دليلاً على صحة نبوته يستند إلى دراسة تاريخه قبل النبوة وبعدها، وإلى دراسة نفسه في هذين الحالين، والدراسة الأولى فرع من علم التاريخ، والدراسة الثانية فرع من علم النفس، وستقوم الآن بهاتين الدراستين، وتتبع فيهما أطوار حياته صلى الله عليه وسلم.

الطور الأول: ولد صلى الله عليه وسلم يتيماً عائلاً، لم يرث من والده شيئاً، لأن أباه مات قبل جده عبد المطلب وهو شاب لا يكاد يجاوز حد العشرين، فلم يرث شيئاً من مال أبيه، ولم يتمكن من أن يجمع شيئاً لابنه، بل مات بعد شهرين من حملته، ثم لم تلبث أمه أن ماتت بعد موت أبيه، فكفله جده عبد المطلب، ثم كفله بعد وفاة جده عمه أبو طالب.

وكانت قريش تعيش في مكة عيشة متحضرة تعتمد على العمل والكسب، ولا تعرف ما تستنه البادية العربية في معيشتها من الغزو والنهب، فنشأ محمد صلى الله عليه وسلم على غريزة قومه، محباً للعمل، راغباً في الكسب الحلال، وهو الذي قال بعد هذا في رسالته: أطيب الحلال أن يأكل الرجل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده.

فلما بلغ مبلغاً يمكنه معه أن يعمل عملاً أخذ يرعى الغنم مع أخوته من الرضاع في البادية، ثم مضى في هذا العمل بعد أن رجع إلى مكة، فكان يرعى

الغنم لأهلها على قراريط يأخذها منهم، كما روى هذا الإمام البخاري في صحيحه.

وكان في هذا الطور يميل إلى شيء من اللهو البريء، وتدركه عناية الله فيه كما تدرك كل شاب موفق، وقد حكى عن نفسه في ذلك بعد رسالته فقال: لما نشأت بُعِضْتُ إِلَيَّ الأوثان وَبُغِضَ إِلَيَّ الشعر، ولم أهتم بشيء مما كانت الجاهلية تفعله إلا مرتين، كل ذلك يحول الله بيني وبين ما أريد من ذلك، ثم ما هممت بسوء بعدهما حتى أكرمني الله برسالته، قلت ليلة لغلام كان يرعى معي: لو أبصرت لي غنمي حتى أدخل مكة فأسمر كما يسمر الشباب، فخرجت لذلك حتى جئت أول دار من مكة أسمع عزفاً بالدُفوف والمزامير لعُرس بعضهم، فجلست لذلك فضرب الله على أذني فنمت، فما أيقظني إلا مسُّ الشمس، ولم أقض شيئاً، ثم عراني مرّة أخرى مثل ذلك.

الطور الثاني: فلما بلغ صلى الله عليه وسلم اثنتي عشر سنة أخذ يعمل في التجارة مع عمه أبي طالب، فسافر معه إلى الشام للتجارة وهو في هذه السن، ولما حذق التجارة انفرد بنفسه عنه.

وكان في مكة سيدة تاجرة ذات شرف ومال تدعى خديجة بنت خويلد من بني أسد بن عبد العزي بن قصي، وكانت تستأجر الرجال في مالها وتضاربهم إياه، فسمعت عنه من الأمانة والصدق ما رغبها في أن تستأجره للتجارة في مالها، وكانت سنه في ذلك الوقت خمساً وعشرين سنة، فاستأجرته ليخرج في مالها إلى الشام للتجارة، على أن تعطيه أفضل ما كانت تعطي غيره، فسافر إلى الشام مع غلامها ميسرة، فباعا وابتاعا وربحاً وربحاً عظيماً، فسرت به تلك السيدة الكريمة، وكان زوجها قد توفي ولم تتزوج بعده فأرسلت إليه تخطبه لنفسها وكانت سنها نحو الأربعين، فقام مع أعمامه حتى دخل على عمها عمر بن أسد فخطبها له منه عمه أبو طالب، فزوجها عمها له، وصارت بهذا زوجها خمساً وعشرين سنة، وكان يعمل في مالها ويأكل من نتيجة عمله، على إنها ما كانت ترضن عليه بشيء منه.

الطور الثالث: وكان في نفسه صلى الله عليه وسلم ميل إلى عبادة ربه، وإلى العزلة عن ذلك المجتمع الموبوء برذائل الجاهلية، فلما رزقه الله بتلك الزوجة

الكريمة، وصار له مال يساعده على قضاء حاجة نفسه من عبادة ربه، كان يقصد كل سنة في شهر رمضان إلى غار حراء، فينقطع فيه للعبادة، وكانت قريش تفعل ذلك في جاهليتها، ولم يتدع منه صلى الله عليه وسلم شيئاً جديداً لم يكن يفعله أحد من قومه.

وكان يخلو بهذا الغار فيتعبد فيه الليالي ذوات العدد، فتارة عشرًا، وتارة أكثر إلى شهر، ويأخذ لذلك زاده، فإذا فرغ رجع إلى زوجته فيتزود لمثلها. وهذا الطور آخر أطواره قبل النبوة، فإذا أردنا أن نستخلص منها شيئاً من خصائصه صلى الله عليه وسلم فيها وجدناه رجل عمل يعتمد على نفسه، ويأخذ في ذلك بما اشتهر به قومه من الحذق في التجارة، والرحلة فيها إلى الأقطار القريبة والنائية، لا يشغلهم عنها شاغل، ولا يهتمون بغيرها مما كان يهتم به غيرهم من العرب، حتى عيرهم بهذا بعض شعرائهم فقال:

ألهي قصياً عن المجد الأساطير ... ورشوةً مثل ما ترشى السفاسيرُ
وأكلها اللحم بحتاً لا خليط له ... وقولها رحلت عيرٌ أتت عيرُ

وكان في هذه الحياة العملية من أحسن قومه خلقاً، وصدقهم حديثاً، وأعظمهم أمانة، وأبعدهم عن الفحش والأخلاق التي تدنس الرجال، حتى كان من أفضلهم مروءة، وأكرمهم مخالطة، وخيرهم جواراً، وأعظمهم حلماً، فأحبوه وركنوا إليه ولقبوه الأمين حتى غلب على اسمه هذا اللقب.

وكان على علمه بفساد ما عليه قومه من عبادة الأصنام وما إليها يكتفي من هذا بالعزلة التي أخذ نفسه بها، ويأخذ بما يأخذ به بعض الناس من الاهتمام بإصلاح نفسه وعدم الاهتمام بإصلاح غيره، وكأنه كان يضمن بذلك الحب الذي يحبوه قومه به أن يفسده بتخطئتهم، وتسفيه ما ألفوه من عبادة أصنامهم، فمضى لا يهमे إلا أمر نفسه، ولا يعنى بشيء من أمر غيره، اللهم إلا بعض الأعمال الصالحة التي كان يقوم قومه بها، فكان يشاركهم فيها ويقوم بنصيبه منها، كما حصل منه في حلف الفضول بدار عبد الله بن جُدعان التيمي، وكان المتحالفون فيه بني هاشم وبني المطلب ابني عبد مناف، وبني أسد بن عبد العزى، وبني زهرة ابن كلاب، وبني تيم بن مرة؛ تحالفوا وتعاقدوا ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها أو غيرهم من سائر الناس ألا قاموا معه حتى

ترد إليه مظلمته، فحضر محمد صلى الله عليه وسلم هذا الحلف مع أعمامه وقال فيه بعد رسالته: (لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحب أن لي به حُمْرَ النَّعَمِ، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت).

ولم يُعْنِ صلى الله عليه وسلم في هذه الأطوار بشيء من الفصاحة والبلاغة، ولم يحاول أن يكون بين قومه خطيباً أو شاعراً، بل يكره الشعر كرهه لعبادة الأصنام، مع أن الجزيرة العربية كانت تعج في ذلك الوقت بالشعراء والخطباء، ولكن قريشاً كانت لا تعني بشيء من ذلك، وإنما كانت تعني بالمال والتجارة عناية أبناء عموماتهم من اليهود، حتى كان حظها من الشعر دون حظ غيرها من القبائل، وإن كانت لغتها أفصح اللغات العربية، وإن كانت مواسم الأدب وأسواقها لا تقوم إلا في بلادها.

وقد قضى محمد صلى الله عليه وسلم في هذه الأطوار أربعين سنة من عمره، قضاها على ما وصفناه في حياة هادئة، وعيشة مطمئنة، لا تحدثه نفسه فيها بشيء مما حصل منه بعدها، ولا تطمح في أميتها وقناعتها إلى أكثر مما وصلت إليه فيها.

الطور الرابع: وقد بلغ صلى الله عليه وسلم أربعين سنة فإذا به ينتقل فجأة من تلك الحياة الهادئة إلى حياة عنيفة يشتد فيها الخصام بينه وبين قومه، وينقلب ما كان فيه من عدم المبالاة بأمرهم حرصاً على مودتهم إلى اندفاع شديد نحو الاهتمام بأمرهم، وإن أدى هذا إلى انقطاع تلك المودة التي كان يحرص عليها، وكان في أنها ما يكون من العيشة بها بينهم؛ وإذا به وهو ذلك الأمي الذي لم يجلس إلى معلم، ولم يشتغل في تلك الأربعين سنة إلا بما ذكرناه من التجارة ورعي الغنم، ينقلب إلى خطيب لا يدانيه خطيب في فصاحته، وعالم لا يدانيه عالم في علمه، وييده كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يدعو به الناس أجمعين، ويهديهم إلى دين الله الصحيح، وترك ما دخله من التغيير والتبديل والتحريف، ويجلب على نفسه بهذا عدااء الوثنية وزعمائها من قومه، وعداء المجوسية وزعمائها من الفرس وأكاسرتها، وعداء النصرانية وزعمائها من الروم وقياصرتها، وعداء اليهودية وزعمائها من اليهود وأخبارها.

فما هذا كله؟ وما هذا الذي جعل من محمد الأمين بين قومه عدوهم اللدود وخصمهم العنيد؟ لقد اختلفوا عند بناء الكعبة وهو ابن خمس وثلاثين سنة في الحجر الأسود أيهم يرجعه إلى موضعه من الكعبة، ثم اتفقوا على أن يحكموا بينهم أول داخل إليهم، فلما دخل إليهم قالوا: هذا الأمين رضيناه، هذا محمد، فبسط رداءه ووضع الحجر عليه، وقال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب، وأمرهم برفعه حتى انتهوا إلى موضعه، فأخذه ووضعوه فيه.

فما هذا الذي جعله بعد هذا يعرض نفسه لأن يتهموه بكل شنيعة من القول؟ فيقولوا عنه مرة: إنه ساحر، ومرة: إنه شاعر، ومرة: إنه كاهن، ومرة: إنه مجنون.

إنه لم يفعل هذا من نفسه، ولو أنه خلى ونفسه لمضى في تلك الحياة الهادئة إلى نهاية أمره، وإنما كان يعمل في هذه الحياة الجديدة بأمر طراً عليه، وغير من نفسه ما ثبت عليه في تلك الأربعين السنة.

فبينما هو في غار حراء قائم في بعض الأيام على الجبل إذ ظهر له شخص وقال: أبشريا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله إلى هذه الأمة، ثم قال له اقرأ، قال: ما أنا بقارئ، لأنه كان أمياً كما سبق، فأخذه فغطه بالنمط الذي كان ينام عليه حتى بلغ منه الجهد، ثم أرسله، فقال: اقرأ، فقال: ما أنا بقارئ، فأخذه فغطه ثانية ثم أرسله فقال: اقرأ، فقال: ما أنا بقارئ، فأخذه فغطه الثالثة ثم أرسله فقال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم).

فرجع بها صلى الله عليه وسلم يرجف فؤاده مما ألم به من الروح، فدخل على خديجة زوجته فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه روعه، فأخبرها الخبر، وقال لها: لقد خشيت على نفسي، فقالت له: كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق، فلا يسلط الله عليك الشياطين أو الأوهام، ولا مرء أن الله اختارك لهداية قومك.

ثم ذهبت به إلى ابن عمها ورقة بن نوفل، وكان امرءاً قد تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فكان يكتب من الإنجيل بالعبرانية ما

شاء الله أن يكتب، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال:
يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره خبر ما رأى، فقال له: هذا الناموس الذي نزل
الله على موسى، ثم قال: يا ليتني فيها جذعاً إذ يخرجك قومك، فقال: أو
مخرجي هم؟ قال: لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي.
وقد حقق الله نبوءة ورقة بهذه الهجرة التي نحبي ذكرها كل سنة.
وهذا هو حكم التاريخ وعلم النفس في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم،
وهذا يا إلهي بعض جهادي في نصر دينك أشكو إليك ما ألقاه بسببه من أذى،
وهو لذتي في هذه الدنيا إذا التذ قوم بمتاعها، وأنت حسبي ونعم الوكيل.

الهجرة النبوية والحكم الاجني

يجب أن نفهم الهجرة النبوية من ناحيتها السياسية فهماً جديداً، ولا شيء في أن يكون للهجرة النبوية ناحية سياسية توحى بهذا الفهم الجديد، لأن الإسلام دين وسياسة.

فقد مضى على الإسلام في مكة ثلاث عشرة سنة يكافح حكماً أجنبياً كفاحاً سياسياً سلمياً، يحاول أن ينال منه انصافاً، وأن يعيش في ظله آمناً، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحاول التخلص من هذا الحكم الأجنبي الظالم، ويعرض نفسه على القبائل العربية قبيلة بعد قبيلة، لعله يجد منها قبيلة تخلصه من هذا الحكم، وينال بها ما ينشده من الحرية الدينية والسياسية لهذا الدين وأهله.

ولما لم يجد من القبائل العربية من يساعده على الوصول إلى هذه الغاية، جمع أصحابه من المسلمين وقال لهم: تفرقوا في الأرض، فإن الله سيجمعكم، فسألوه عن الوجه، فأشار إلى أرض الحبشة، فعند ذلك تجهز ناس من المسلمين للهجرة إلى هذه الأرض، وهذه هي الهجرة الأولى إلى أرض الحبشة، وكان عدة أصحابها عشرة رجال وخمس نسوة.

وبقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمكة مع من بقى فيها من المسلمين، ولم يهاجر مع من هاجر منهم إلى أرض الحبشة، لأنه كان يبغى لدينه وأهله الحرية الدينية والسياسية معاً، وهذه الهجرة إلى أرض الحبشة إنما تحقق الحرية الدينية، ولا تحقق الحرية السياسية، وكانت الحبشة في ذلك الوقت تدين بالنصرانية، وكان لها ملك يسمى النجاشي، فكان من هاجر إليه من المسلمين يعيش في حكمه، وإن كان يتمتع فيه بحريته الدينية، فلم يرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم لنفسه أن يعيش في هذا الحكم، لأنه يريد حكماً خالصاً للمسلمين، يكون فيه هو الرئيس الأعلى لهم، ويكون المسلمون تابعين له وحده لا لغيره، على أن من هاجر من المسلمين إلى أرض الحبشة كان يكتفى بينهم بدينه، ولا يفكر في دعوة أحد من أهل الحبشة إليه، لئلا يثير عداً منهم لهم، وما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليرضى لنفسه في أرض الحبشة بذلك، لأنه مأمور بتبليغ رسالته لهم ولغيرهم، ولهذا كان يبغى لنفسه

وللمسلمين الحرية الدينية والسياسية معا، ليقوم بتبليغ رسالته في ظل حكم اسلامي خالص، ولا يكون تابعا سياسيا لحكم اجنبي لا يرتاح لتبليغ رسالته. ولم يمكث أولئك المهاجرون بالحبشة الا ثلاثة أشهر، ثم رجعوا منها إلى مكة بعدها، لأنهم لم تتيسر لهم الإقامة فيها، وقد ساءت قريشاً هجرتهم، فمانعت في دخولهم مكة بعد رجوعهم، ولم يتمكن من الدخول اليها الا من وجد له مجيراً من أشرفها، لأنها عدت هجرتهم خيانة لها، وطعنا في حكمها، فأخرجتهم من جنسيتها، كما تخرج الحكومات الآن من جنسيتها من يخرج عليها ويفرّ من حكمها إلى بلاد أخرى، فلا يكون لهم حق الإقامة ثانياً في بلادها، الا اذا عفت عنهم بوسيلة تراها.

ثم كان أن اشتدت قريش في أمر المسلمين، وأجمعت على منابذة بني هاشم وبني المطلب ولدي عبد مناف واخراجهم من مكة، فأنحازوا إلى شعب أبي طالب مسلمهم وكافرهم، ما عدا أبا لهب لأنه كان مع قريش، وانخذل عنهم بنو عمّتهم عبد شمس ونوفل ابني عبد مناف، فجهدوا في ذلك الشعب حتى كانوا يأكلون أوراق الشجر، لأن قريشاً قاطعتهم مقاطعة تامة.

وهنا رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يأمر جميع المسلمين أن يهاجروا ثانياً للحبشة، حتى يساعد بعضهم بعضاً على الاغتراب، ولعله يخفف بذلك شيئاً من شدة قريش على بني هاشم وبني المطلب، ولا سيما من بقى على الشرك منهم، لأنهم لا ذنب لهم فيما يصيبهم بسبب المسلمين، فهاجر معظم المسلمين إلى الحبشة، وكانوا نحو ثلاثة وثمانين رجلاً، وثمانية عشرة امرأة، ولم يفكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المهاجرة معهم، كما لم يفكر في هجرتهم الأولى، لأنه كما سبق يطلب الحرية الدينية والسياسية للمسلمين، ولا يكتفى بالحرية الدينية التي يجدونها في الحبشة، ولا يجدون فيها الحرية السياسية، لأنهم كانوا في الحبشة يعيشون أيضاً في ظل حكم اجنبي، وكانت حریتهم الدينية مقيدة بعض التقييد، فلم يكن لهم حق الدعوة فيها لي دينهم، ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليرضى لنفسه بمثل هذا التقييد، لأن شأنه فيه ليس كشأن أولئك المهاجرين.

ولم يزل النبي صلى الله عليه وآله وسلم يطلب للمسلمين الحرية الدينية والسياسية، حتى وصل إلى هذا بالهجرة إلى المدينة، وكان أهلها قد بايعوه لربه أن يعبدوه وحده ولا يشركوا به شيئاً، ولنفسه أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم، وهنا وجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه إذا هاجر إلى المدينة سيهاجر إلى قوم دانوا بالاسلام، وسيكون هو رئيسهم الديني والسياسي، فتظهر بذلك الدولة الإسلامية، ويعيش بها المسلمون وهم ممتعون بالحرية الدينية والسياسية، لا يتحكم فيهم أجنبي، ولا يحاول فتنهم في دينهم، فأمر المسلمين أن يهاجروا جميعاً إلى المدينة، فهاجر كثير منهم قبله إليها، وأشاعوا الإسلام بين أهلها، تمهيداً لهجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إليهم، ليجد الإسلام إذا هاجر قد غلب عليهم، فيكون الحكم فيها للاسلام والمسلمين، وتكون الدولة الإسلامية الحرة التي كان يبغيها كل هذه المدة لهم، ولم يرضَ أن يهاجر للحبشة من أجلها، فلما تهيأ له هذا كله هاجر إلى المدينة، وتم له فيها ما أرادته للمسلمين من الحرية الدينية والسياسية، ومن انشاء الدولة التي يتمتعون فيها بهذه الحرية.

ولهذا اتخذ المسلمون هذه الهجرة مبدأ لتاريخهم السياسي، وآثروا حادثتها بهذا على غيرها من الحوادث الإسلامية الكبرى، لأن هذا التاريخ سياسي لا ديني، ولهذا لم يفكر المسلمون فيه الا في خلافة عمر بن الخطاب، بعد أن تكاملت الدولة الإسلامية، واستقر أمرها بين المسلمين، واحتاجوا فيها إلى تاريخ سياسي يرجعون إليه في تعيين أزمان حوادثهم وأحكام دولتهم، وما يدخل فيها من أمورهم الدينية والسياسية، فلم يجدوا أنسب إلى هذا من هذه الحادثة التي تم فيها انشاء الدولة الإسلامية، وظفر فيها المسلمون بنعمة الحرية، وهي أسمى نعمة في هذه الدنيا.

ولهذا كان للهجرة إلى المدينة شأنها في الإسلام، ولم يكن للهجرة إلى الحبشة مثل هذا الشأن، لأن المسلمين لم ينالوا بها شيئاً من الحرية السياسية، ولم ينالوا بها الحرية الدينية كاملة، وانما نالوا الحريتين كاملتين بالهجرة إلى المدينة، فنزل فيها القرآن الكريم ينوه بشأنها، ويرغب فيها، ويعد بالأجر العظيم عليها، ومن هذا قوله في الآية ١٠٠ من سورة النساء: " و من يهاجر في سبيل الله يجد

في الأرض مراغماً كثيراً وسعةً ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً" وكذلك قوله في الآية ١١٨ من سورة البقرة: "ان الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم".

وقد جعل الإسلام لهذه الهجرة في ذلك الوقت منزلة تلي منزلة الايمان بالله، فأوجبها حتماً على جميع المسلمين في مكة وغيرها من البلاد العربية، ليتخلصوا بها من الحكم الأجنبي في بلاد الشرك، ويظفروا بحريتهم الدينية والسياسية في دولتهم الإسلامية الجديدة، ويساعدوا على تقويتها، ونهوضاً في وسط قوى الشرك التي تحيط بها من كل جانب، وكان مهاجرو الحبشة يدخلون في هذا الوجوب، ولكنه لم يكن وجوباً على الفور كما كان على المسلمين في مكة والبلاد العربية، لأنهم كانوا في هجرة أيضاً، وكانت لهم ظروف تقتضى التساهل في شأنهم، وتوسع لهم في الهجرة إلى المدينة إلى أن تنهياً لهم.

فهاجر جميع المسلمين من مكة الا قليلاً منهم، وكان من هذا القليل طائفة عجزت عن الهجرة إلى المدينة، من المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، فبقوا في مكة يقاسون من حكمها الأجنبي ما كان يقاسيه اخوانهم المهاجرون، فأمر المسلمون في المدينة بالقتال في سبيل تخليصهم من ذلك الحكم الأجنبي الظالم، وفي هذا يقول الله تعالى في الآيتين ٧٤، ٧٥ - من سورة النساء: "فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً، وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً" فقاتل المسلمون قريشاً في سبيل تخلص أولئك المستضعفين حتى خلصوهم من ذلك الحكم الأجنبي الظالم، وحتى استولوا أخيراً على مكة ليقضوا على ذلك الفساد والظلم.

وكان من ذلك القليل الذي بقى بمكة طائفة أخرى لم تكن مستضعفة، ولكنها عز عليها أن تفارق وطنها وأهلها وأموالها، ولم تحتمل نفسها أن تكابد

ألم الاغتراب عن الوطن، فرضيت بذل الاستعباد لذلك الحكم الأجنبي، وأثرته على عز الحرية في الوطن الإسلامي، وفي الدولة الإسلامية الجديدة، فلم يرضَ المسلمون عن بقاء هذه الطائفة بمكة، وقطعوا صلتهم السياسية بها، وعاملوها كما يعاملون أعداءهم من المشركين، لأن بقاءها في مكة كان فيه تكثير لعدد أعدائهم، وتقليل من عددهم، على أن أمرها لم يقف عند هذا الحد، بل تجاوز إلى مشاركتها لأعدائهم في قتالهم بإكراههم لها عليه أو بغيره من الوسائل، وقد خرج نفر منها في غزوة بدر مع المشركين فقتلوا فيها مع من قتل منهم، ونزل فيهم قوله تعالى في الآية ٩٧ - من سورة النساء: "ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا" فاعتذروا للملائكة بأنهم كانوا عاجزين في أرض مكة، فردت الملائكة عليهم بأن أرض الله - يعنون أرض المدينة - كانت واسعة، فكان عليهم أن يهاجروا فيها ولا يبقوا بين المشركين، ليتحكموا فيهم ويخرجوهم إلى قتال اخوانهم، ثم استثنى في الآية التالية بعض من بقى في مكة فقال: "الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفورا غفورا".

وقد أسر بعض أولئك المسلمين الذين خرجوا في بدر مع المشركين، فأخذ منهم الفداء كما أخذ من المشركين الذين أسروا معهم، وفيهم نزل قوله تعالى في الآيتين - ٧٠، ٧١ - من سورة الانفال: "يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم، وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم".

وكان من أثر قطع الصلة السياسية بين من بقى في مكة من المسلمين ومن هاجر منهم إلى المدينة أن قطع التوارث بينهم، وجعل التوارث بالولاء بين المهاجرين والأنصار، فكانوا يتوارثون دون أقربائهم وذوي أرحامهم، وكان من آمن ولم يهاجر لا يرث من قريبه المهاجر، إلى أن فتحت مكة وانقطعت الهجرة، فتوارثوا بالأرحام حيثما كانوا، وفي هذا نزل قوله تعالى في الآية - ٧٢

- من سورة الأنفال: " ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لك من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير".

والآية ظاهرة في أن اصل الايمان ثابت لأولئك الذين بقوا في مكة من المسلمين ولم يهاجروا، وكذلك الآية الواقعة بعدها: " و الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم " لأنها تفيد أن الذين آمنوا ولم يهاجروا مؤمنون أيضا، ولم يكن ايمانهم حقا - أي كاملا - ليوافق قوله في الآية السابقة: " وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر " لأنها أوجبت على المهاجرين نصرتهم ان استنصروهم في الدين، أي لأجل أنهم اخوانهم في الدين، وأما قوله تعالى في آية النساء السابقة: " فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا " فهو لا يدل على نفي الايمان عنهم، كما لا يدل قوله قبل هذا في القاتل المتعمد من تلك السورة: " و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالداً فيها " بل هذه أشد للتصريح فيها بالخلود في جهنم، وهو يحتاج عند من يرى ايمان القاتل المتعمد إلى الحمل على المكث الطويل، ليكون هناك فرق بين خلود المؤمن العاصي في جهنم، وخلود الكافر.

وكذلك قوله تعالى في الآيتين - ٨٨ - ٨٩ - من سورة النساء: " فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا، ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا " على القول بأنهما نزلتا فيمن بقوا من المسلمين بمكة ولم يهاجروا، أو في قوم من قريش قدموا المدينة وأسلموا، ثم ندموا على ذلك فخرجوا كهيئة المنتزهين، فلما بعدوا عن المدينة كتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انا على الذي فارقناك عليه من الايمان، ولكننا اجتوينا المدينة، واشتقنا إلى أرضنا، ثم انهم خرجوا في تجارة إلى

الشام، فبلغ ذلك المسلمين، فقال بعضهم: نخرج اليهم ونقتلهم ونأخذ ما معهم، لأنهم رغبوا عن ديننا. وقالت طائفة منهم: كيف تقتلون قوما على دينكم وان لم يذروا ديارهم؟ وكان هذا بعين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو ساكت لا ينهى أحد الفريقين، فنزلت الآيتان في نهى الفريق الثاني عن الذب عنهم، وأمر المؤمنين جميعاً أن يكونوا على منهاج واحد في مبايبتهم، والتبرؤ منهم، ثم وصفهم بما يفيد نفاقهم وكفرهم، وقد أخذ بهذا جمهور المفسرين.

واني أرى أن هذا نفاق وكفر سياسياً لا دينياً، لأن هؤلاء الناس لا يصح تكفيرهم دينياً ما داموا قد كتبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنهم على الذي فارقه عليه من الايمان، وتركهم للهجرة إنما يقتضى عصيانهم لا كفرهم.

ولكن قد يقال: كيف يأمر الله تعالى بقتلهم والمنافقون لا يصح قتلهم، ولا قتالهم؟ واذا كان الجهاد قد شرع أخيراً معهم، فهو جهاد لا يصل إلى حد القتال، وإنما يكون بالغلظة عليهم، وبالتشديد في أمرهم، ولا يصح مجاوزة هذا إلى قتلهم أو قتالهم.

والجواب: أن هذا كان خاصاً بمنافقي المدينة، لأنهم كانوا من رعايا الدولة الإسلامية، ولا يصح لدولة أن تقاتل رعاياها فيما يتعلق بعقائدهم ما داموا مسلمين لها، أما منافقو مكة فكانوا رعايا حكم أجنبي، فيجب أن يعطوا حكم رعاياه من المشركين، لأنهم كانوا يكثرون سوادهم، ويمالؤونهم على المسلمين إلى حد القتال معهم.

ويجب أن ننبه بعد هذا كله إلى أن أولئك المسلمين الذين أخذوا بإيثارهم للحكم الأجنبي على الحكم الإسلامي، لأنه كان محارباً للدولة الإسلامية الشرعية، فيجب أن يفرق بينه وبين حكم أجنبي مسالم لهذه الدولة، ويجب أن يفهم أن الهجرة إلى المدينة إنما كانت واجبة على المسلمين الموجودين بذلك الحكم الأجنبي المحارب في مكة أو غيرها، بخلاف الموجودين منهم في الحكم الأجنبي المسالم، ولهذا استثناهم الله بعد الآيتين السابقتين في سورة النساء، فقال: "الا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق" فهؤلاء لا مؤاخذه عليهم، لأن الإسلام لا يصيبه ضرر منهم.

الحرب الخاطفة في الحروب النبوية

يتردد في الحروب الحديثة اسم (الحرب الخاطفة) على أنها مما ابتكره قواد هذا العصر في أساليب الحرب، واخترعوه في نظام القتال، فهي منقبة من مناقبهم، ومفخرة لهم لم يسبقهم أحد إليها، وليس هذا من الحق في شيء، لأن نبينا الأعظم محمداً صلى الله عليه وسلم هو الذي ابتدع هذا النظام في القتال، وكان عنده سنة متبعة في حروبه، وتقليداً يأخذ به في الهجوم على أعدائه، لأن هذا النوع من الحرب لا يكون إلا في الحروب الهجومية، فهي التي يمكن أن يؤخذ فيها العدو على غرة، وأن يقتحم عليه داره قبل أن يستعد للقتال، فيستولي عليه الدهش، ويأخذه الرعب والخوف، ولا يكلف الجيش المهاجم عناء في القتال، ولا تضحية في الجنود، ولا يشتري النصر فيه بالثمن الفادح، ولا ينال بالدماء الغزيرة، فيتشابك الفرح فيه بالحزن، ويعكر صفوه الثمن الفادح الذي اشترى به.

والحرب تتبعها حروب، فإذا لم يقتصد القائد في دماء جنوده وإذا لم يختر الأسلوب الذي يشتري فيه النصر بأقل ثمن، وإذا جازف بدماء جنوده ولم يحسب للمستقبل = لا يلبث أن يأتي عليه يوم تنهك فيه قواه، ويخسر ما ربحه من النصر في حروبه.

ولهذا كله أثر النبي صلى الله عليه وسلم هذا النوع من الحروب، حرصاً على أصحابه أن تستأصلهم تلك الحروب المتوالية، وكانوا بين أعدائهم كقطرة في بحر، وكان لهم أباً رحيماً، وصاحباً رؤوفاً (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) ولم يكن بالقائد الذي يرى أن يأمر فيطاع، وينظر إلى جنده نظرة الرئيس إلى المرؤوس، ولا نظرة الأب الرحيم إلى أبنائه، والصاحب الرؤوف إلى أصحابه.

ولا غرو أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم مبتدع هذا النوع من الحرب، لأنه كان يجمع العظمة كلها في شخصه الكريم، فكان الرسول الأعظم بين الرسل عليهم الصلاة والسلام، والقائد الأعظم بين قادة الجيوش، والبطل الأعظم بين أبطال الحروب، والمصلح الأعظم بين رجال الإصلاح، والمشرع

الأعظم بين رجال التشريع، بلغ الغاية في كل نواحي العظمة ولم يصل إلى درجته فيها عظيم من العظماء.

وهذه كانت سنته في حروبه كما ذكرها أصحاب السير، ذكروا أنه كان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها، فيقول مثلاً إذا أراد غزوة حنين: كيف طريق نجد ومياهاها؟ ومن بها من العدو؟ ونحو ذلك.
وكان يقول: الحرب خدعة.

وكان له عيون وأرصاد بين أعدائه يأتون بأخبارهم أولاً بأول، فإذا بدرت منهم بادرة حرب كان خبرها عنده قبل أن يتهيؤوا لها، وإذا بجيشه قد أتاهم من حيث لا يشعرون، وأحاط بهم من كل ناحية، وكان يستحب القتال أول النهار وهم لا يزالون في غفلتهم فإذا لم يقاتل أول النهار أحر القتال حتى تزول الشمس، وتهب الرياح، فيأوي السكان إلى منازلهم، ويأخذهم أيضاً في هدوئهم وغفلتهم.

وتلك هي الحرب الخاطفة بعينها، وذلك هو أسلوبها الآن في الحروب الحديثة، وأسلوب المفاجأة، ومداهمة بلاد العدو وهو في غفلة، وإخفاء مقصد الجيش الهاجم حتى يصل إليه قبل أن يعلمه أحد، والتهويل في قوته حتى يملأ الرعب منه كل نفس، ويأخذ الخوف منه قلوب الأعداء.

ومن أظهر الحروب الخاطفة في الحروب النبوية حرب الفتح الأعظم، وهو فتح مكة موطن المسجد الحرام، فقد أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يأخذها بحرب خاطفة يباغتها فيها مباغتة، ويدركها قبل أن تحشد له الجيوش، وتجمع له حلفاءها من القبائل، فيستولي عليها من غير أن يقيم فيها حرباً، أو يسفك فيه دماً من أصحابه أو من أهلها، لأنها بلد مقدس لا يحل فيها سفك الدم إلا بقدر الضرورة، وفيها الكعبة، والمسجد الحرام، والحرب إذا اشتدت قد تصيبها بتخريب أو ضرر.

فتجهز النبي صلى الله عليه وسلم للسفر، ولم يخبر أحداً بقصده إلا أبا بكر رضي الله عنه، ووضع حراساً على رؤوس الطرق الموصلة إلى مكة، يسألون من يسافر فيها عن مقصده وغايته مبالغة في الاحتياط، وقد كان لأهل مكة جواسيس وأنصار في المدينة من المنافقين، فوضع الحراس على تلك الطرق

حتى لا يمكن أحداً منهم أن ينقل خبر الاستعداد لهم، فلم يكن يؤذن بالسفر فيها إلا لمن يوثق فيه من المؤمنين المخلصين، ومن لا يرى أنه جاسوس إذا سافر فيها واصل السفر إلى مكة، وقد أقام النبي صلى الله عليه وسلم عمر رضي الله عنه مراقباً على أولئك الحراس، يتعهدهم وقتاً بعد وقت، حتى يقوموا بحراستهم على أكمل وجه، ولا يغفلوا عنها أو يتساهلوا فيها، وقد اختير عمر لذلك لما عرف عنه من شدة واليقظة، والإتيان بتلك الحراسة في غاية ما يكون من الدقة.

وقد قام الحراس بما عهد إليهم خير قيام، ولم يمكن أحداً من جواسيس قريش في المدينة أن يفلت منها إلى مكة، المهم إلا جاسوسة واحدة كانت جارية لحاطب بن أبي بلتعة؛ وكان من المؤمنين المخلصين، ولكنه كان له أهل ومال بمكة، فأراد أن يتقرب إلى أهلها ليحافظوا على ماله ووالده فكتب إليهم كتاباً يخبرهم فيه باستعداد النبي صلى الله عليه وسلم للغزو، وأنه ربما يقصدهم به وقد أوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بأمر تلك الجاسوسة، فانتدب لها ثلاثة من كبار أصحابه اهتماماً بأمرها، ليدركوها قبل أن تصل إلى مكة، وهم: علي بن أبي طالب، الزبير بن العوام، والمقداد ابن الأسود، فانطلقوا مسرعين حتى أدركوها بروضة خاخ، وقاموا بتفتيشها حتى عثروا على ذلك الكتاب في عفاصها، فرجعوا بها إلى المدينة، وقضوا على هذه المحاولة التي أفلتت من تلك الحراسة.

وتم تجهيز الجيش الذي أعده النبي صلى الله عليه وسلم لفتح مكة ولم يعلم أحد ماذا أعد له، وكان عدده عشرة آلاف، ثم سار به حتى وصل مر الظهران، فأمر بإيقاد عشرة آلاف نار، مبالغة في تهويل أمره، وإلقاء للرعب في قلب من يراه ليلاً، وكانت قريش قد بلغها أن محمداً زاحف بجيش عظيم لا تدري وجهته، فأرسلت أبا سفيان بن حرب وحكيم بن حزام وبديل بن ورقاء يلتمسون خبر ذلك الجيش، فلما وصلوا مر الظهران ورأوا تلك النيران قال أبو سفيان: ما هذا؟ لكأنها نيران عرفة! فقال بديل بن ورقاء: هي نيران بني عمرو. فقال أبو سفيان: بنو عمرو أقل من ذلك.

ثم رأهم نفر من حراس المسلمين فأتوا بهم النبي صلى الله عليه وسلم فاسلم أبو سفيان، وقد أوقفه عند خطم الجبل، وجعل الجيش يمر عليه كتيبة بعد كتيبة، ليرى عظمته وقوته وحسن نظامه، وينظر من اجتمع فيه من القبائل التي لا تحصى ولا تعد، ويجهز أهل مكة بما رأى من ذلك، فيملاً الرعب قلوبهم ولا يجدوا فائدة في مقاومة ذلك الجيش، ثم قسم الجيش إلى قسمين، وأمر خالد بن الوليد أن يدخل من أسفل مكة من كدى، ودخل هو آمن من أعلاها من كداء، ولم يشعر أهل مكة إلا وجيش المسلمين يحيط بهم من كل جانب، وأصوات الأمان تتجاوب من هنا وهناك: من دخل داره وأغلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ويسمع أهل مكة أصوات الأمان فتأخذ بهم إلى الاستسلام، ويدخلون دروهم فيغلقونها عليهم، ومن لا يدخل داره يدخل المسجد أو دار أبي سفيان، وتفتح مكة عاصمة الحجاز في لحظات، ولا يذهب في فتحها إلا ما لا يذكر من الدماء، وما كان أحد يظن بعد تلك الحروب الطويلة أن تُفتح بهذه السهولة، ولكنها الحرب الخاطفة التي ابتدعها النبي صلى الله عليه وسلم.

في غزوة حنين

بين السياسة الرشيدة والتعمق في الدين

قد يكون من المعلوم عند الناس أن التعمق في الدين ليس من الدين في شيء، وإن كنا في زمن قد انقلبت فيه أوضاع الدين، وصار التعمق في الدين هو المثل الأعلى في التدين، وأصبح المتعمقون في الدين قدوة للناس، منهم تُلمس البركات، وتقام لهم بعد مماتهم القباب والمزارات!

ولكنّ هناك أمراً طريفاً في باب التعمق في الدين يجمله كثير من الناس، وقد أردت أن ألفت النظر إليه في مجلة الرسالة الغراء، فيكون للناس فيه عظة تنفعهم في دينهم ودنياهم، ويعرفوا أن الدين ليس أذكراً تتلى، وأوراداً تكرر كل يوم وليلة، وقواعد يُنظر إلى ألفاظها وحروفها ولا يُنظر إلى الغاية المقصودة منها، ولا يُلتفت إلى وجه الحكمة فيها، ليراعى حال الزمان والمكان، وتؤخذ بشيء من التساهل إذا كان من اللائق أخذها بها، وعدم التقيد بأحكامها وقيودها، وفي هذا تظهر حاجة المتدين إلى أن يكون عنده شيء من حسن السياسة، وإلى أن يكون من المرونة بحيث لا يقف جامداً أمام الألفاظ والنصوص، ولا يؤثرها على الظروف الطارئة، والأحوال العارضة، وذلك ما لا يمكن اجتماعه مع التعمق في الدين، والجمود على ما فيه من قواعد وقيود. وكيف لا يكون طريفاً كل الطرافة أن ينكر بعض المتعمقين في الدين على من أرسله الله به، فيؤدي هذا التعمق إلى أن يرى نفسه أرسخ منه ديناً، وأكثر منه رعاية له، ووقوفاً عند حدّه، وامثالاً لما جاء به من الأوامر والنواهي؟ ولا يحمل على هذا إلا أنه حفظ قاعدة من قواعد الدين، فأخذها قاعدة مطردة لا تشذ، ولا يصح أن يؤخذ فيها وقتاً ما بشيء من التسمح، ولا يمكن أن تتأثر بشيء مما تقتضيه الظروف والأحوال.

وقد كانت تلك الحادثة الطريفة في غزوة حنين، وكان النبي صلى الله عليه وسلم خرج إليها من مكة بعد فتحها، ومعه الجيش الذي فتح مكة من الانصار وغيرهم، وكذلك أهل مكة الذين لم يمضِ الا قليل على إسلامهم، وكان بينهم نفر بقوا على الشرك، وخرجوا إلى القتال طمعاً في المال والغنيمة، وآخرون أسلموا ولم تخلص قلوبهم من أثر الحنين إلى وثنيّتهم، حتى ان

المسلمين لما انهزموا في حنين أول الامر فرح كثير من أهل مكة بهزيمتهم، وقال بعضهم: ألا قد بطل السحر اليوم! وقال قائل منهم: الآن ترجع العرب الى دين آبائها، وقال أبو سفيان بن حرب: لا تنتهي هزيمتهم دون البحر، وكان قد أسلم الا ان اسلامه كان مدخولا، وكانت الأزلام في كنانته.

ثم انتصر النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من ثبت معه من المسلمين الاولين، وأصابوا في تلك الغزوة كثيراً من الغنائم، وكان لقسمة الغنائم قواعد مقررة في الدين، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يشأ في هذه الغزوة أن يتقيد بها، ورأى أن يبسط يده بالعاء لاهل مكة تأليفاً لهم، وكان من بسط يده لتأليفه على ثلاثة أصناف : صنف تألفه ليسلم، كصفوان بن أمية، وصنف تألفه ليثبت إسلامه كأبي سفيان بن حرب، وصنف تألفه دفعاً لشربه كعبيدة بن حصن والعباس بن مرداس، فأعطى صفوان بن أمية شعباً مملوءاً نعماً وشاء، وكان قد رآه يرمقه، فقال له: هل يعجبك هذا؟ قال: نعم، قال: هو لك، فقال صفوان: ما طابت بمثل هذا نفس أحد! وكان ذلك سبب اسلامه، وأعطى أبا سفيان اربعين أوقية ومائة من الابل، وقال: ابني يزيد، فأعطاه كذلك، وقال: ابني معاوية، فأعطاه كذلك، فأخذ ثلاثمائة من الابل ومائة وعشرين اوقية من الفضة، وقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، لقد حاربتك فنعم المحارب كنت، وقد سالمتك فنعم المسالم كنت! هذا غاية الكرم، جزاك الله خيراً.

وأعطى العباس بن مرداس دون عبيدة بن حصن والاقرع بن حابس، فسخط ما اعطاه دونهما، وقال في ذلك يعاتب النبي صلى الله عليه وسلم:

وكانت نهاباً تلافيتها بكرّي على المهر في الاجرع

فأصبح نهبي ونهب العبيد د بين عبينة والأقرع

وما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في المجمع

وما كنتُ دون امرئٍ منهما ومن تضع اليوم لا يُرفع

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اذهبوا فاقطعوا عني لسانه، فأعطوه حتى

رضي.

فلما رأى كل هذا ذو الخويصرة التميمي، وكان امرءاً متعمقاً في دينه، جاء فوقف على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعطي الناس، فقال: يا محمد، قد

رأيت ما صنعت في هذا اليوم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أجل فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عدلت، فغضب النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: ويحك، اذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟ فقال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله دعني أقتل هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي، دعه فإنه سيكون له شيعة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية، يُنظر في النصل فلا يوجد شيء، ثم في القدح فلا يوجد شيء، ثم في الفوق فلا يوجد شيء، سبق الفرث والدم.

فهذا التعمق في الدين قد أدى بذى الخويصرة الى هذا الجهل الفاضح وأوقعه في ذلك الجمود القبيح، وجعله ينسى مقام النبوة فيتعالى عليها، ويظن انه أرسخ في الدين منها، وينكر على النبي صلى الله عليه وسلم أن يأخذ في قسمة غنائم حين بشيء من حسن السياسة، ويتسمح فيما وُضع في قسمة الغنائم بعض التسمح، ولا يعرف أن حسن السياسة من الدين، وان الاسلام ليس بشيء من ذلك التزمت الذي يضيق بالتسمح، ويأبى الأخذ بشيء من التساهل.

وما اكثر الآن أولئك المتزمتين بيننا! وما أحوجهم الى الاعتاظ بما أوقع فيه التزمت ذا الخويصرة! فلا تضيق نفوسهم بما تدعو اليه الضرورة من بعض الخروج على المؤلف، ولا يقفون جامدين أمام الالفاظ والحروف، لأن منطق الالفاظ لا يقوى على منطق الحوادث، فيجب إخضاعها لها، ولا يصح أن تقف حجر عثرة في سبيلها.

وقد يظن بعض الناس ان ذا الخويصرة كان من أولئك المنافقين الذين يضمرون الكفر ويظهرون الاسلام، ويرى أن الذي أوقعه في الانكار على النبي صلى الله عليه وسلم نفاقه لا تعمقه في الدين، ويأخذ في هذا بظاهر قول عمر رضي الله عنه: دعني اقتل هذا المنافق، ولكن الحقيقة ان ذا الخويصرة لم يكن من اولئك المنافقين، وانما كان طليعة لصف آخر يخلص في دينه عن جهل، ويأخذ الدين على أنه قواعد ورسوم، فيبالغ في الجمود عليها، ويقف عند الفاظها وحروفها، وذلك الصنف من الناس هو الذي سمي فيما بعد

باسم الخوارج، وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم: أهم كفار؟ قال: من الكفر فروا، فقيل: أمنافقون؟ قال: ان المنافقين لا يذكرون الله لا قليلاً، وهؤلاء يذكرون الله كثيراً، فقيل: ما هم؟ قال: أصابتهم فتنة فعموا وصرّوا. وتلك الفتنة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم هي فتنة الغرور بالتشدد في الدين، والوقوف عند حدود القواعد والرسوم، وكل شيء جاوز حده انقلب الى ضده، والإسلام وسط بين التساهل والتشدد، ولهذا جاء ديناً عاماً لكل البشر، وكانت أحكامه صالحة لكل زمان ومكان.

استدراك

ذكر الأستاذ الفاضل سعيد الأفغاني في العدد (٤٢٢) من مجلة الرسالة الغراء استدراكاً على مقالي الأول في غزوة حنين؛ وقد جاء فيه أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو الذي سئل عن الخوارج (أكفار هم)؟ فقال: (من الكفر فروا) قيل: (أمنافقون هم)؟ فقال: (إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً، وهؤلاء يذكرون الله كثيراً). قيل (فما هم)؟ قال: (فتنة غشيتهم).

وكنت أحب أن يذكر الأستاذ سعيد الأفغاني المصدر الذي نسب فيه ذلك إلى علي بن أبي طالب، لأن هذا قد يفيد في تحقيق نسبة ذلك القول إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرت، أو إلى علي بن أبي طالب كما ذكر هو؛ فأما المصدر الذي نقلت عنه نسبة ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ فهو كتاب إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المعروف بالسيرة الحلبية، وهو تأليف نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي القاهري الشافعي المتوفى سنة ١٠٤٤هـ. وقد جاء ذلك في الجزء الثالث (ص ١٤٠) من النسخة المطبوعة بمطبعة محمد علي صبيح بمصر.

ولا شك أن صدور ذلك القول من النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع صدوره بعده من علي بن أبي طالب، والقطع بالصواب في مثل ذلك كما قطع الأستاذ سعيد الأفغاني لا ضرورة إليه، لأن صدوره محتمل من النبي صلى الله عليه وسلم؛ وليس هناك ما يمنع صحة نسبته إليه على سبيل القطع.

بين إنكارين

راق بعض إخواننا من أفاضل العلماء ما ذكرته في إنكار ذي الخويصرة التميمي على النبي صلى الله عليه وسلم في قسمة غنائم حنين وأعجبه إرجاعي ذلك الإنكار إلى جمود ذي الخويصرة، وأنه يرى الوقوف في الدين عند حدود القواعد، ولا يرى الأخذ في ذلك بشيء من التساهل، وقد أداه هذا التنطع في الدين إلى ذلك الإنكار الفاضح، وكان من النبي صلى الله عليه وسلم أن أعرض عنه في ازدراء، وتركه في ذلك الجهل الفاضح الذي لا يقبل الدواء، لأنه من الجهل المركب، وهو شر أنواع الجهل، وصاحبه لا يفيد فيه العلاج أصلاً.

وقد كان هناك إنكار آخر من الأنصار على قسمة غنائم حنين، وهو أدل على ما راق ذلك العالم الفاضل من أن الجمود على القواعد ليس من الدين في شيء، وأنه لا قيمة لمنطق الألفاظ إذا اعترضه منطق الحوادث، لأن منطق الألفاظ يسهل تذييله لمنطق الحوادث بشيء من التصرف في دلالتها، أما منطق الحوادث فصريح لا يقبل تأويلاً، ويأبى إلا أن يخضع له منطق الألفاظ.

وكان إنكار الأنصار على النبي صلى الله عليه وسلم أنه أعطى قومه من غنائم حنين ما أعطى ولم يعطهم، فوجدوا في أنفسهم حتى كثرت منهم القالة - وهي القول الرديء - وقال بعضهم: إن هذا هو العجب: يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم! وفي رواية أخرى: إن هذا لعجب، إن سيوفنا تقطر من دماء قريش، وإن غنائمنا ترد عليهم! وقال آخرون منهم: إذا كانت شديدة ندعي إليها، ويعطي الغنيمة غيرنا!

وقال حسان بن ثابت في ذلك:

دع عنك شماء إذ كانت مودتها ... نزرأً وشرُّ وصال الواصل النزرُ
وائت الرسول فقل يا خير مؤتمن ... للمؤمنين إذا ما عُدَّ البشرُ
علام تدعي سليمٌ وهي نازحةٌ ... قدَّام قوم هم آووا وهم نصروا
سماهمُ الله أنصاراً بنصرهمُ ... دين الهدى وعوان الحرب تستعر
نجالد الناس لا تُبقي على أحد ... ولا نضيِّع ما توحى به السورُ
كما رددنا ببدر دون ما طلبوا ... أهل النفاق وفينا ينزل الظفرُ

ونحن جندك يوم النّعف من أحد ... إذ حزبت بطراً أحزابها مُضراً

فما وئينا وما خمنا وما خبروا ... منا عثاراً وكل الناس قد عثروا

وقد بلغ النبي صلى الله عليه وسلم هذا الإنكار من أصحابه الأنصار، فلم يهمله أمر الألفاظ التي بلغته، ولم يبحث عن دلالتها على الشك في رسالته أو عدم دلالتها عليه، ولم ينظر إلى ما تقضي به قاعدة الإنكار عليه من كفر أو نفاق، بل نسي ذلك كله ولم يعبأ به ولم ينظر إلا إلى ماضي الأنصار الحافل بالجهاد في نصر الدين، ولم يذكر إلا أنهم آووه وآثروه وأصحابه على أنفسهم حين هاجروا إليهم، وبذلوا دماءهم وأموالهم حتى تم له ما تم من النصر على قومه وغيرهم، وليس من حسن السياسة أن يؤخذ الصاحب بزلة لا تُذكر بجانب حسناته، وليس من الإنصاف أن يُحاسب على الألفاظ إذا كانت أفعاله توجب الإغضاء عنها، وتدل على أنه لا يقصد ما فيها من دلالة على كفر أو نفاق، ولا شك أن من لا يراعي مثل هذا في سياسة أصحابه تحتلّ عليه أموره، وتضطرب أحواله، وينظر فلا يجد له صاحباً ولا نصيراً.

وهكذا أثر النبي صلى الله عليه وسلم ما يقضي به حسن السياسة من أخذ أنصاره بالدين، والتغافل عما صدر عنهم من تلك القالة، وقد دخل عليه سعد بن عبادة الأنصاري يبلغه شكوى قومه، فقال له: يا رسول الله، إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت: قسّمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب، ولم يك في هذا الحي من الأنصار منها شيء! فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: فأين أنت من ذلك يا سعد؟ قال: يا رسول الله، ما أنا إلا من قومي، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: فاجمع لي قومك في هذه الحظيرة، فخرج سعد فجمع الأنصار له، فلما حضروا قام فيهم فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: يا معشر الأنصار، ما قاله بلغتني عنكم، وجدة وجدتموها عليّ في أنفسكم؟ ألم آتكم ضللاً فهداكم الله، وعالة فأغناكم الله، وأعداء فألف الله بين قلوبكم؟ قالوا: بلى، الله ورسوله أمّن وأفضل، ثم قال: ألا تجيبونني يا معشر الأنصار؟ قالوا: بماذا نجيبك يا رسول الله؟ لله ورسوله المنّ والفضل، قال: أما والله لو شتمت لقلتم فلصدقتم ولصدقتم: أتيتنا مكذباً فصدقناك، ومخذولاً فنصرناك، وطريداً

فأويناك، وعائلاً فأسيناك، أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا، ووكلتكم إلى إسلامكم؟ ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاء والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟ فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو سلك الناس شعباً وسلكت الأنصار شعباً لسلكت شعب الأنصار، اللهم ارحم الأنصار، وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار، فبكى القوم حتى أخضلوا لحاهم، وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظاً.

فله هذه السياسة البارعة التي يتواضع فيها النبي صلى الله عليه وسلم للأنصار هذا التواضع! ويقوم فيهم كأنهم فرد منهم، فيوازن بين ما قدمه لهم من حسنات، وما قدموه له من حسنات، ويجعل ما قدموه له مثل ما قدمه لهم أو أرجح منه، ثم يذكر لهم عظيم حظهم إذا عادوا به في رحالهم، وعاد الناس بما أخذوه من تلك الغنائم، فيقتلع من نفوسهم كل أثر لتلك الموجدة، ويجعلهم يبكون ندماً عليها أو فرحاً بعظيم حظهم.

ولو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمد على قواعد الدين ورسومه كما نجمد اليوم، لم يأخذ الأنصار بتلك السياسة البارعة، بل وقف يؤنبهم على تلك القالة، ويذكر أن الإصرار عليها كفر ونفاق في الدين، وأنهم إن لم يتوبوا منها حل عليهم عذاب الله وحبط ما قدموه من حسنات في الإسلام.

ولكن مثل هذا لا يشفي النفوس العاتبة، ولا يُنال به رضا الأصحاب عند عتابهم، وإنما يُكسب رضاهم بالإغضاء عن زلاتهم، وأخذهم بالرغبة واللين، لا بالرهبة والوعيد، وها نحن أولاء اليوم نأخذ الناس في ديننا بالتشديد والوعيد، ولا نأخذهم بالرغبة وحسن السياسة، ونقف جامدين أمام النصوص وألفاظها، ونغالي في الأخذ بالقواعد غير متأثرين بالظروف التي تحيط بها، ولا شك أن هذه مغالاة في الغيرة على الدين تضر ولا تنفع، وتنفر الناس منه ولا تجذبهم إليه، وقد خسرنا بها كثيراً ممن كان يمكن أخذهم بالرغبة وحسن السياسة، ومن الواجب أن نقلع عن هذا الجمود، وأن نأخذ الناس إذا زلوا بتلك السياسة التي سنها النبي صلى الله عليه وسلم.

كيف تنقح الأحاديث

طالعت ما كتبه الأستاذ محمود أبو رية تحت عنوان (رأي في تنقيح الأحاديث)، وإني أشكر للأستاذ الفاضل اهتمامه بهذا الموضوع الخطير، وأرى ما يراه من وجوب تنقيح ما تركه لنا السلف من تلك الأحاديث، وتمييز الصحيح منها على أساس قوة السند وصحة المتن، ولكنني أخالفه أن يكون ذلك بتغيير كتب الحديث القديمة، إذ يرى أن نبدأ بالحديث فننخل كتبه، ولا نبقي فيها غير الصحيح مما يخالف متواتر النقل، وصریح العقل، وما أثبتته العلم، وشهد به الحس.

فهذه الكتب أصبحت أمانة تاريخية بأيدينا، فيجب أن نبقيها على حالها، لتشهد بحال رجال الحديث في تلك العصور، وتبين مقدار اجتهادهم في تمييز ما صح من الأحاديث، وقد جرت الأمم على صيانة تاريخها من التغيير والتبديل، وعملت على حفظ نواحيه كلها حتى ما يرجع منها إلى الأساطير، وهذا إلى أن عملنا سيقوم على أساس الاجتهاد، وهو يتغير بحسب المجتهدين، ويختلف باختلاف العصور والأحوال.

فيجب أن نبقي كتب الحديث على حالها، وأن نؤلف كتباً جديدة تنصرف فيها ما نشاء باجتهادنا، ونثبت فيها ما نرى إثباته من الأحاديث، ونحذف منها ما نرى حذفه، وقد يأتي من بعدنا فيعمل في كتبنا ما عملناه في كتب من سبقنا، فباب الاجتهاد مفتوح إلى ما شاء الله، والكمال لله تعالى وحده.

كيف استفتي العلم في أول وحي الهي

جاء الإسلام وقد آن للبشرية أن تدخل في عصر يجمع بين الدين والعلم، ليتضافرا على هئاءتها، ويكفلا لها السعادة في دنياها وآخرتها، فكان لها من الإسلام الدين الذي يحقق لها هذا الغرض، ويمدّ يده إلى العلم من أول يوم يولد فيه، ليعلم الناس من أول الأمر أنه دين يؤاخي العلم، ويقدر فضل رجاله ويرجع إليهم فيما يفيد الرجوع فيه، ولا ينأى بجانبه عنهم كما نأت الأديان الأخرى، فذمت الحكمة والحكماء، وقالت في بعض رسائلها المقدسة: الرب يعلم أفكار الحكماء أنها باطلة، كما قالت في نص آخر: لأن حكمة هذا العالم هي جهالة عند الله!

فلم يغضّ الإسلام من الحكمة كما غضّت منها هذه الأديان، بل مدحها في إطراء، ورفع من شأنها، وعدّها أكبر نعمة من الله على بني الإنسان: (يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب).

وقد فتح الإسلام بذلك عصراً جديداً في تاريخ الإنسانية، وانتقل بها من دور الطفولة الذي لم تكن تؤمن فيه بالعلم والنظر، بل كانت تؤخذ إلى الإيمان بوساطة المعجزات، وخوارق العادات لقصور عقلها، وعجزها عن فهم الإيمان إلا بهذه الوسيلة التي تؤخذ فيها بالدهشة، ولا تحتاج إلا إلى قليل من إعمال الفكر والنظر.

فانتقل الإسلام من ذلك إلى معجزة تنظر إلى من قصد بها كإنسان كامل، له عقل يفكر به، ويمكن أخذه بطريق النظر إلى الإيمان، ليؤمن عن عقل وتدبر، ولا تنفرد بإيمانه المعجزة وحدها، وليقوم إيمانه على أساس العقل، ويتضافر في تشييد بنائه الوحي والعلم.

والآن فلنبين كيف استفتى العلم في أول وحي إلهي:

نشأ النبي صلى الله عليه وسلم بين قومه في مكة، فرعى الغنم صغيراً، ثم اشتغل بالتجارة بعد رعي الغنم، ثم تزوج خديجة رضي الله عنها، ووجد من وقته فسحة بعد تزوجها، فكان يقصد إلى غار حراء يتعبد فيه الفينة بعد الفينة، فيقضي فيه الليالي ذات العدد، ثم يعود إلى زوجه فيمكث معها أياماً، إلى أن

يقصد الغار مرة أخرى؛ ولم يكن هو الذي يفعل ذلك وحده، بل كان يشاركه فيه كثير من متنسكة قريش.

وقضى في ذلك أربعين عاماً لا يفكر في غيره، ولا تحدثه نفسه بما صار إليه حاله بعدها، بل كان راضياً بحاله فيها كل الرضا، إذ كان يجد من زوجه شريكةً بارّةً صالحّة، ومن نفسه طهارةً واستقامةً وقناعةً، ومن قومه ثقةً وتقديراً وإكباراً، حتى كانوا يلقبونه الأمين تشريفاً له وتعظيماً، وليس بعد هذه الأمور من سعادة للنفس الراضية، كنفس محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك العهد فلما جاءه الوحي لأول مرة في غار حراء صادف نفساً لم تكن تنتظره، وكانت مفاجأة أثرت فيها أكبر تأثير؛ فبينما هو قائم في بعض الأيام على الجبل، إذ ظهر له شخص غريب لم يشاهد مثله في حياته، فقال له: أبشر يا محمد، أنا جبريل، وأنت رسول الله إلى هذه الأمة. ثم قال له: اقرأ. فقال: ما أنا بقارئ؛ لأنه كان أمياً لم يتعلم القراءة؛ فأخذه جبريل فغطّه بالنمط الذي كان ينام عليه، حتى بلغ منه الجهد، ثم أرسله فقال: اقرأ. فقال: ما أنا بقارئ؛ فأخذه فغطه ثانية ثم قال: اقرأ. فقال: ما أنا بقارئ. فأخذه فغطه الثالثة ثم قال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم).

ثم اختفى جبريل بعد هذا الوحي الأول، ورجع محمد صلى الله عليه وسلم وقد بلغ ذلك من نفسه مبلغه، لأنه فوجئ به مفاجأة، ولم يكن يعرف من هو جبريل، لأن ذلك لم يكن معروفاً بين قومه، وهو اسم غريب لا يمت إلى العربية بصلة، فسار إلى خديجة يرجف فؤاده مما ألمّ به من الفزع، فدخل عليها فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى زالت عنه هذه القشعريرة، وذهب عنه الفزع، ثم أخبر خديجة بأمره من أوله إلى آخره، وخشي على نفسه أن يكون أصابها شيء؛ وألا يكون هذا الشخص ملكاً من ملائكة الله تعالى، فطمأنته خديجة رضي الله عنها، وقالت له: كلا، والله ما يخزيك الله أبداً؛ إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق، فلا يسلط الله عليك الشياطين أو الأوهام، ولا مرء أن الله اختارك لهداية قومك.

فاطمأن محمد بهذا الكلام الطيب من تلك الزوج البارة؛ واطمأنت خديجة على زوجها بعد أن زال عنه ما ألم به من الفزع؛ ولكنهما أرادا أن يزيدا اطمئناناً بعلم العلماء من قومهما، وأن يستفتيا منهم من له علم بحال الرسل ممن اطلعوا على كتب الأقدمين، وهنا يمد الإسلام يده إلى العلم من أول يوم يولد فيه، وتظهر فضيلته في مؤاخاة العلم والاعتراف بالحاجة إليه في هذه الدنيا، فلا يكون هناك عدااء بين العلم والدين، ولا يقف أحدهما حجر عثرة في سبيل الآخر، وهذا هو الذي حصل في تاريخ الإسلام إذ كان يُفهم فهماً صحيحاً، ولا يتسلط فيه متنطعون يعادون العلم باسم الدين، والدين براء مما يصنعون.

وكان لخديجة ابن عم من علماء قريش يقال له ورقة بن نوفل، وكان امرأً قد تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي وانقطع للعلم، وأخلص له نفسه فصفت به وطابت، حتى أورثها تواضعاً وإذعاناً للحق، وبعداً عن المرء والتمادي في الباطل، وكراهة للتعصب الممقوت، وبغضاً للجمود على القديم ومعاداة الإصلاح والمصلحين.

فأخذت خديجة زوجها إليه، وقالت له: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك.

فقال له ورقة: يا ابن أخي، ماذا ترى؟

فأخبره عليه السلام خبر ما رأى.

فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزله الله على موسى؛ لأنه يعرف أن رسول الله إلى أنبيائه هو جبريل.

ثم قال: يا ليتني فيها جذع، إذ يخرجك قومك من بلادك التي نشأت بها، لمعاداتهم إياك، وكراهيتهم لك حينما تطالبهم بتغيير اعتقادات وجدوا عليها آباءهم.

فاستغرب عليه السلام ما نسبه ورقة إلى قومه من معاداته، مع ما يعلمه من حبههم له، لاتصافه بمكارم الأخلاق وصدق القول حتى إنه لم يلقَ منهم أذى في هذا العمر الطويل الذي قضاه معهم، فقال لورقة: أو خرجي هم؟

فقال له ورقة: لم يأت رجل قط بمثل ما جئت إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً.

وهكذا مدّ العلم يده إلى الدين حين مدّ الدين يده إلى العلم، فأمن به حين مدّ يده إليه، وزاد في يقينه حين طلب منه أن يزيد فيه، وبذل له المعونة التي يريد، وتطوّع لنصره إذا صادف من أعدائه إنكاراً، وأثبت بذلك أن العلم الصحيح لا يعادي الدين، كما أن الدين الصحيح لا يعادي العلم، لأن الغاية منهما واحدة في هذه الحياة، وهي الوصول إلى هئاءتها وسعادتها، ولا يمكن أن يكون هناك عداً بين شيئين تتحد غايتهما، ويرمي أحدهما إلى الغرض الذي يرمي إليه الآخر، واختلاف الوسائل في ذلك الأمر لا يؤثر شيئاً، لأن اتحاد الغرض هو الذي يجمع بين الأشياء، ولا تهم الوسيلة إليه بعد ذلك في شيء.

فإذا وجدنا أهل العلم يعادون الدين في يوم من الأيام، فإن هذا يكون ناشئاً عن جهلهم بالدين؛ وإذا وجدنا أهل الدين يعادون العلم في يوم من الأيام، فإن هذا يكون ناشئاً عن جهلهم بالعلم، ولهذا كان لزاماً على أهل العلم أن يُعنوا بدرس الدين، وكان لزاماً على أهل الدين أن يعنوا بدرس العلم، لتنهأ الإنسانية بالوفاق بين الاثنين، وتفوز منهما بسعادة الدارين.

موقف مجلة الأزهر من النبوة والعبقرية

كتبت مجلة الأزهر في جزء المحرم سنة ١٣٦٢ مقالاً في ذكرى الهجرة، فرقت فيه بين النبوة والعبقرية، فذكرت أن النبوة روح إلهية تتجلى معها قوة الحق في أروع مظاهرها، فتؤيد القائمين بها خرقاً للسنن الثابتة، ونقضاً للعادات المقررة، فيدرك الناس أنهم إزاء إرادة إلهية لا يقف في طريقها حائل، ولا تثبت في مقاومتها القوة.

أما العبقرية فهي هبة ليس للقوة العقلية أثر في إيجادها، تعجز عن مجرد حمل الناس على تقدير ما تأتي به، حتى إن أكثر العباقرة عاشوا غير مقدرين، ولم يفهم الناس جلاله ما أتوا به بعد أن ماتوا بعدة قرون، ثم بنت على هذا أن نجاح الدعوة الإسلامية لم يكن فيه أي أثر للعبقرية، وإنما كان معجزة عظيمة جعلها الله دليلاً على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

ومجلة الأزهر تقصد بهذا أن تهدم الأساس الذي قام عليه كتاب عبقرية محمد للأستاذ العقاد، مع أن هذا الأساس لا شيء فيه من جهة الدين، وقد بنيت عليه قبل ظهور ذلك الكتاب مقالاتي في السياسة الأسبوعية (أثر السياسة النبوية في نجاح الدعوة الإسلامية) فقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم مع الوحي مجال فسيح يعمل فيه كإنسان، فيجتهد في بعض أحكام الدين، وينظر في أمور الدنيا، ويبحث ما يعرض له من مسائل السلم والحرب، وقد أظهر في ذلك المجال براعة عظيمة تشهد له بكمال العبقرية، ومع هذا كان يدركه فيه ما يدرك كل إنسان، فيلفته الله إليه، ويهديه إلى ما ينبغي أن يعمل فيه، وكل هذا جاء به القرآن الكريم، وتشهد به كتب السيرة والأصول.

ولعل مجلة الأزهر تتوهم أن التسليم بهذا قد يجرّ إلى التسليم بأن ذلك النجاح كان للعبقرية وحدها، كما يزعمه بعض أعداء الإسلام، ومثل هذا التوهم الخاطيء هو العقبة الآن في سبيل كل إصلاح.

الملجأ الإسلامي الأول في عهد النبوة

لله أنت يا رسول الله يا سيد المصلحين وإمام المرعين! لقد مضى على أتباعك المسلمين قرون طويلة مظلمة حَجبَتْ عنهم محاسن شريعتك، وجعلتهم ينظرون إليها فيها وعلى أبصارهم غشاوة من الجهل، فتبدلت أوضاعها عندهم، وانحرفت عن سبلها المستقيمة إلى سبل معوجة، وصار كل شيء صالح فيها إلى فساد، وكل نظام جميل فيها إلى اختلال، وكل مظهر نشاط فيها إلى كسل وخمول، والإسلامُ دين إصلاح ونظام، ولا بد لنا في نهضتنا الحاضرة من أن نرجع به إلى عهد نهضته، حتى لا يعوق المسلمين عن النهوض عائق من ناحية دينهم، وتسير فينا النهضة الدينية إلى جانب النهضة المدنية، متعاونتين في الوصول بنا إلى الإصلاح المنشود.

وها نحن أولاء نعالج الآن مشكلة السّولة التي انحرفنا فيها عن أوضاع ديننا معالجة مدنية، ونضع في ذلك الأوامر تلو الأوامر، والنواهي تلو النواهي، فلا يفيد في ذلك علاج، ولا ينقطع السولة عن هذه الحرفة الدنيئة، لأننا نقتصر في ذلك على علاجها من ناحية القانون الوضعي، ولا نحاول علاجها من ناحية الشرع السماوي، ليعلم الناس أن دينهم لا يبيح لهم هذه الحرفة الدنيئة، فيكفّ السولة عن تعاطيها، ويكفّ الذين يتصدقون عليهم أيديهم عنهم.

لقد ذم النبي صلى الله عليه وسلم هذه الحرفة وشدد في الوعيد عليها، ومدح الذين يتعففون عن سؤال الناس، ومما ورد في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان، والتمرّة والتمرتان، ولكن المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه، ولا يُفطن به فيتصدق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس، وقوله أيضاً: لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه.

وقد عالج الإسلام هذه المشكلة بعد منعه لها معالجة إيجابية، لأنه لا يصح أن يمنع المحتاجين من السؤال ويتركهم يتضورون جوعاً، أو يشقون في الحياة بجانب غيرهم من أهلها، فسنّ الصدقة وفرض الزكاة على الأغنياء، وجعل من وظيفة الحكومة جمع الزكاة من أهلها، وصرفها على من يستحقها من الفقراء ونحوهم، فوقاهم بذلك ذل السؤال، وحفظ لهم كرامتهم، لأنهم لا

يأخذونها من الحكومة امتناناً، وإنما يأخذونها حقاً تتقاضاه لهم من الأغنياء، وتقوم فيه بوظيفة الوسيط بينهم.

ولما هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة منعهم المشركون أموالهم في مكة، فأصابهم من ضيق العيش في المدينة ما أصابهم، وعانى كثيرٌ منهم من شدة الفقر ما عانى، وهم أبناء سادة قريش وأشرافها، ولا تسمح لهم عزتهم وكرامتهم أن يمدّوا أيديهم إلى الناس بالسؤال، فأنشأ لهم النبي صلى الله عليه وسلم ملجأً يجمع بينهم، واختار له مكاناً متواضعاً بمسجد المدينة، وكان موضعاً مظلاً من ذلك المسجد، فسماه من أجل ذلك صفة، واشتهر أهله بين أصحابه بأهل الصفة، وكانوا نحواً من أربعمئة رجل من مهاجري قريش، لم يكن لهم مساكن في المدينة ولا عشائر، فأواهم النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك المكان، وكان بهذا أول ملجأ اتخذ للفقراء في الإسلام.

وكان لهذا الملجأ نظامه فيمن يدخله من الفقراء، فكان لا يدخله منهم إلا الفقير الذي لا يستطيع ضرباً في الأرض للكسب، فلا يجد من كسبه ما يغنيه عن قبول الصدقة في هذا الملجأ من المسجد، وقد جاء هذا الشرط في وصف الله تعالى لفقراء هذا الملجأ في الآية - ٢٧٣ - من سورة البقرة (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم، لا يسألون الناس إلحافاً، وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم).

وكان من نظامه أن جعل مدرسة لأولئك الفقراء، وكان مدرسة ليلية يتعلمون فيها القرآن وغيره من العلوم، لأن لهم عملاً آخر سيأتي بيانه بالنهار، وبذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم أول من جعل من الملاجئ مدارس، لتكون دور علم وتعليم، وينتفع الناس بها في دينهم ودنياهم، ولا يذهب ما يتصدقون به عليها سدى.

وكان من نظامه أن جعل لهم عملاً بالنهار ينفقون منه على أنفسهم، ولا يكلّمهم إلى الصدقة التي يُتصدق بها عليهم، لأنها لم تكن مورداً دائماً، بل كان من عنده فضل من المسلمين أتاهم به إذا أمسى، ولأن الإسلام دين عمل وجهاد فلا يرضى لفريق من أهله أن يقعد عن العمل، ويتكل على ما يتصدق

به عليه الناس، فكانوا يخرجون بالنهار فيجمعون النوى، ثم يرضخونه ويبيعونه لأصحاب الجمال.

وكان من نظامه أن جعل منهم جنداً للمسلمين، فكانوا يخرجون في كل سرية يبعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي كل غزوة يغزوها بنفسه، فيكون شأنهم في ذلك شأن كل مسلم، ولا ينقطعون إلى ملجئهم كما ينقطع الرهبان إلى صوامعهم.

ولقد قام هذا الملجأ يؤدي عمله على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ثم تولى الخلافة أبو بكر رضي عنه فأبقاه على حاله التي كان عليها، ثم تولى بعده عمر رضي الله عنه، فاتسعت في عهده الفتوح، وفتحت للمسلمين خزائن الفرس والروم، وصارت أسباب الغنى سهلة وميسرة، فأمر رضى الله عنه بإغلاق هذا الملجأ، وأمر أهله أن يسلكوا تلك السبل الميسرة للغنى، لأنه لا يرضى بالفقر إلا أهل الخمول والكسل، والدنيا دار جهاد وعمل.

ومن ينظر إلى نظام هذا الملجأ يجد أنه هو النظام الذي تأخذ به الأمم الحديثة في ملاجئها، لأنه هو النظام الذي يتفق وأسباب المدينة التي تأخذ بها، ولكن المسلمين حين انحرفوا عن دينهم بعد ضعفهم تغير نظرهم إلى هذا الملجأ كما تغير نظرهم إلى غيره من أمور دينهم، فاتخذوه أساساً لما أنشؤوا في تلك القرون المظلمة مما سموه تكايا وخانقاه، وأخذ أهلها من الصوفية يتمسحون بأهل ذلك الملجأ، ويزعمون أن اسمهم مشتق من الصفة التي كانوا يأوون إليها، على بُعد ما بين اسمها واسمهم، وعلى بُعد ما كان من نظام أهلها ونظامهم، وعلى أنه كان نظاماً زال بزوال سببه، ولم يرضه عمر رضي الله عنه لأهله، ومثل عمر يؤخذ الدين عنه.

عقائد يات

التقريب بين المذاهب ودراسة علم التوحيد

- ١

التقريب بين المذاهب الإسلامية غاية من أسمى الغايات، وهي السبيل إلى عودة المسلمين إلى سابق مجدهم، لأن التقريب بين مذاهبهم يوحد بينهم، ويعيد عهد الإخاء الذي مكن لهم في الأرض، بما كان لهم فيه من طهارة وقداسة، جذبت الناس إلى دينهم، ونشرته بسرعة فائقة في سائر أنحاء الأرض. ولكن هذه الغاية لا يمكن أن نصل إليها ما دامت دراسة علم التوحيد باقية على حالها القديم، بل لابد أن نعيد تدوينه من جديد، لندرس فيه الفرق الإسلامية دراسة جديدة تقرب بينها، وتجعل منها فرقا متصافية متحابية، لا يفرق بينها الخلاف في الرأي، ولا يجعل فرقة منها تنظر بعين العداوة إلى الفرقة الأخرى، لأنها ضالة أو فاسقة في نظرها، إلى غير هذا من الأوصاف التي تكيّلها كل فرقة للأخرى في ذلك العلم، ولا يمكن أن يكون التقريب بين المذاهب معها خالصاً ظاهراً وباطناً.

لقد نشأ علم التوحيد بين الخصام والعداء ثم شب وشاخ بينهما، حتى تأصلت فيه جذورهما، فكانت أول مسألة أثرت فيه مسألة مرتكب الكبيرة، أثارها الخوارج والسيوف تلمع في أيديهم، والخصام بينهم وبين جمهور المسلمين قد بلغ غايته، حتى كانوا يرعون دم الذمي، ولا يرعون دم أخيهم المسلم، لأنهم كانوا يرون أن مرتكب الكبيرة كافر مستباح الدم، مع أن كفره لو سلم لا يبلغ في القبح مبلغ غيره من الكفر.

ثم ثارت هذه المسألة بين الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء، ففرقت بينهما، وجعلت التلميذ ينادي أستاذه ويخاصمه، ويعتزل مجلسه إلى مجلس آخر يكون له فيه أشياح ينادون ويخاصمون أشياح أستاذه، وقد كان واصل يرى في مرتكب الكبيرة أنه ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، يعني أنه فاسق، ولكنه كان يرى أنه مخلد في النار كما كان يرى الخوارج، فيكاد الخلاف بينه وبينهم يكون لفظياً، وقد قيل: إن الحسن البصري كان يعدّ مرتكب الكبيرة منافقاً، فإن صح هذا عنه عدّ منهم، لأنه لم يكن

يوافقهم في جعل علي ومعاوية ونحوهما من مرتكبي الكبائر، فكان يحفظ للصحابة صحبتهم، ولا يتنكر لهم كما تنكر الخوارج ونحوهم.

ثم جاءت مسألة الكلام وخلق القرآن في علم التوحيد بعد مرتكب الكبيرة، فزادت فيه النار اشتعالاً، وكانت وقوداً صالحاً لنار الخصومة بين المعتزلة ومن يخالفهم فيها من أهل السنة وغيرهم، ولا سيما في عهد المأمون ومن أتى بعده من ملوك بني العباس إلى المتوكل، إذ تعصبوا للمعتزلة على غيرهم من الفرق، وكالوا بكيلين للرعية التي قاموا بالحكم فيها ليكيلوا لها كيلاً واحداً، فكان كل من يقول بخلق القرآن له حظوتهم، وكل من لا يقول به يُعزل من وظيفته في القضاء وغيرها وينال ما ينال من العذاب والسجن، حتى انقسمت الرعية عي نفسها انقساماً شنيعاً، ونال أهل السنة من الأذى ما لم ينله المخالفون للعباسيين في دينهم.

فلما جاء المتوكل بعد أولئك الملوك قلب للمعتزلة ظهر المحن، وظاهر أهل السنة عليهم، فكال للمعتزلة بمثل ما كانوا يكيلون به لغيرهم، ويقال: إنه كان يظاهر فريقاً مخصوصاً من أهل السنة، وهم فريق الحشوية الذين كانوا يُحسبون من أهل السنة في ذلك العهد.

وقد مكث ذلك الخصام قائماً بين أهل السنة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية إلى أن ظهر أبو الحسن الأشعري، وكان تلميذاً لأبي علي الجبائي من المعتزلة، وقد مكث أربعين سنة يأخذ علم التوحيد عليه وعلي غيره من علماء هذه الفرقة، ثم انقلب عليهم مرة واحدة، فكان شديداً في انقلابه عليهم، إذ انقطع عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً، ثم خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة، فصعد المنبر وقال: معاشر الناس، إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق علي باطل، ولا باطل علي حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى، فهداني إلى ما أودعته في كتي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب للناس، فمنها كتاب اللمع، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سماه: كشف الأسرار وهتك الأستار، وغيرها من كتبه.

وفي رواية: أنه رقى كرسياً في الجامع ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسني، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعالها، وأنا تائب مقلع معنقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعائبهم.

فزادت الخصومة اشتعالاً في علم التوحيد، ولا سيما أن أبا الحسن الأشعري لم يمكنه التخلص من كل آثار المعتزلة، بل بقى في مذهبه قليل من آثارهم، ولم يتجاف التأويل في بعض الآيات المتشابهة، كما كان يتجافه القدامى من أهل السنة، فوقع بهذا بين نارين، وقامت خصومة شديدة بينه وبين المعتزلة والقدامى من أهل السنة وغيرهم، وانتصر الملك طغرلبيك السلجوقي للكرامية^(٥) في خراسان وغيرها من مملكته الواسعة على أتباع الأشعري، فعذبهم وشردهم ونفاهم من مملكته، ففروا منها إلى غيرها من البلاد، كما فر إمام الحرمين إلى بلاد الحجاز، وكذلك غيره من أئمة الأشعرية.

فلما ظهر أمر الأشعرية في عهد الوزير نظام الملك أخذوا يكيلون لغيرهم الصاع صاعين، حتى ظهر مذهبهم وطغى على غيره من المذاهب، ولا سيما مذهب المعتزلة الذي تربى إمام الأشعرية على أساتذته، فقد كان الأشعرية أقسى عليه من غيره من المذاهب، حتى امحى أثره بينهم، ولم يمكن أحداً أن يأخذ بشيء منه عندهم، ولا يزال أمره على هذا الحال إلى عصرنا الحاضر، لأن كتب الأشعرية هي التي تدرس الآن في علم التوحيد، ولا تزال على حالتها من يوم أن وُضعت فيه، فلا مجال فيها لغير مذهب الأشعرية، ولا يلقي فيها غيره شيئاً من الإنصاف، لتهدأ نار تلك الخصومة، وتضعف حدة ذلك الخلاف، ويكون هناك مجال للصالح والوفاق.

-٢-

خلاصة ما سبق: تحدث الكاتب في مقاله الأول عن التقريب وغاياته السامية، وأنه لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية مادامت دراسة التوحيد باقية على حالها، وأن علم الكلام نشأ في جو من الخصام، فكانت أول مسألة أُثيرت فيه هي مسألة مرتكب الكبيرة، أثارها الخوارج والسيوف تلمع في أيديهم، ثم

(٥) المعروف ان طغرلبيك انتصر للمعتزلة لا الكرامية. (صالح)

وقع الجدل فيها بين الحسن البصري وواصل بن عطاء، ثم جاءت مسألة الكلام وخلق القرآن، ثم ظهر أبو الحسن الأشعري، وكان متصلاً بالمعتزلة، ثم انقلب عليهم، وظلت الخصومة بينه وبين غيره، ثم بين أتباعه وغيرهم من الفرق الأخرى إلى وقتنا الحاضر دون أن تهدأ نيرانها.

لم يقتصر الأمر في علم التوحيد على ما سبق من الخصومات التي قامت بين أصحابه من مبدئه إلى منتهاه، بل تجاوز الأمر هذا إلى ما هو أخطر منه، فعمل أصحابه على أن يقيموا الخصومة فيما بينهم على أساس من الدين، لتكون خصومة مشروعة لا إثم فيها، بل يثاب أصحابها عليها، وكان هذا بأن ضيقوا في أمر هذا العلم، وجعلوه لا يتسع لأكثر من مذهب واحد، يكون صاحبه هو الطائع الناجي ويكون من عداه هو العاصي الهالك، وبنوا هذا على حديث اشتهر فيما بينهم، من غير أن يبحثوا في صحته من جهة سنده، ومن جهة ملاءمته لطبيعة الإسلام، وانسجامه مع أصوله المعلومة منه بالضرورة.

وهذا أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي صاحب كتاب (الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم) يجعل الباب الأول من كتابه في بيان ذلك الحديث المأثور في افتراق الأمة، وبيان الفرقة الناجية من فرقها، فرواه من ثلاث طرق، ثم رتب عليه ما أراده من وضعه في الباب الأول من كتابه، وهذه طرقة الثلاث في روايته:

١ - أخبرنا أبو سهل بشر بن أحمد بن بشار الاسفراييني، قال: أخبرنا عبد الله بن ناجية، قال: حدثنا وهب بن بقية، عن خالد بن عبد الله، عن محمد ابن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة.

٢ - أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي بن زياد السندي العدل الثقة، قال: أخبرنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار، قال: حدثنا الهيثم بن خارجة، قال: حدثنا إسماعيل بن عياش، عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم، عن عبد الله بن يزيد عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله (صلى الله

عليه وآله وسلم): ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: يا رسول الله، وما الملة التي تنقلب؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي.

٣ - أخبرنا القاضي أبو محمد عبد الله بن عمر المالكي، قال: حدثنا أبي، عن أبيه، قال: حدثنا الوليد بن مسلم، قال حدثنا الأوزاعي، قال: حدثنا قتادة، عن أنس، عن النبي (عليه السلام)، قال: إن بني إسرائيل افتقرت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة.

ثم ذكر بعد رواية هذه الطرق أن للحديث الوارد في افتراق الأمة أسانيد كثيرة، وقد رواه عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) جماعة من الصحابة، كأنس بن مالك وأبي هريرة، وأبي الدرداء، وجابر، وأبي سعيد الخدري، وأبي بن كعب، وعبد الله ابن عمرو بن العاص، وأبي أمامة، ووائلة بن الأسقع.. وغيرهم.

ثم ذكر أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يريد من الفرق المذمومة التي هي من أهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه، مع اتفاقهم على أصول الدين، لأن المسلمين فيما اختلفوا فيه من فروع الحلال والحرام على قولين:

أحدهما: قول من يرى تصويب المجتهدين كلهم في فروع الفقه وفرق الفقه كلها عندهم مصيبون.

والثاني: قول من يرى في كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه، وتخطئة الباقيين من غير تضليل منه للمخطئ فيه.

فلا يريد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عنده بالفرق المذمومة، إلا فرق أصحاب الأهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد، أو في الوعد والوعيد، أو في بابي القدر والاستطاعة، أو في تقدير الخير والشر، إلى غير هذا من الأبواب التي انفق فيها على أصل واحد أهل السنة والجماعة من فريقين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، وخالفهم فيها

أهل الأهواء الضالة من القدرية وغيرهم من فرق الضلال، وبهذا صح عنده تأويل ذلك الحديث إلى هذا النوع من الاختلاف، دون الأنواع التي اختلفت فيها أئمة الفقه من فروع الأحكام في أبواب الحلال والحرام، وليس فيما بينهم تفكير ولا تضليل فيما اختلفوا فيه من أحكام الفروع.

ولكن ما يراه أبو منصور البغدادي من صحة هذا الحديث غير مسلم له، فقد قال ابن حزم في كتابه - الفصل - : ذكروا حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، وحديثاً آخر: تفرق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشا واحدة، وهذان حديثان لا يصحان أصلاً من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس بحجة عند من يقول بخير الواحد، فكيف من لا يقول به؟

وقال ابن الوزير في كتاب (العواصم والقواصم) : إياك أن تغترّ بزيادة (كلها في النار إلا واحدة) فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد أن تكون من دسيس الملاحدة.

ومما طعن به في سند ذلك الحديث أن فيه محمد بن عمرو الليثي، وهو ممن أخرج له الشيخان في المتابعات فقط، ومثله لا يحتج بحديثه إذا لم يتابع، وقد قال فيه الذهبي: محمد بن عمرو لم يحتج به منفرداً، ولكن مقروناً بغيره، وكذلك في بعض سننه عبد الرحمن بن زياد ابن أنعم، في بعضه كثير بن عبد الله، في بعضه عباد بن يوسف، وراشد بن سعد، وفي بعضه الوليد بن مسلم، وفي بعضه مجاهيل كما يظهر من كتب الحديث.

على أن ذلك الحديث قد أخرجه صاحب مسند الفردوس بزيادة تناقض الزيادة السابقة (كلها في النار إلا واحدة)، فقال: أخبرنا أبو ثابت بن منصور، أخبرنا جعفر بن محمد بن الحسين الأبهري، حدثنا صالح بن أحمد الحافظ، حدثنا إبراهيم بن محمد بن يعقوب، حدثنا الحسن بن زولاق، حدثنا نعيم بن حماد، حدثنا يحيى بن يمان، عن ياسين الزيات، عن سعد بن سعيد أخي يحيى، عن أنس، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا الزنادقة.

وقد قال الشمس محمد بن أحمد البشاري المقدسي في كتاب (أحسن التقاسيم) بعد أن عدد الفرق وذكر حديث (اثنان وسبعون في الجنة وواحدة في النار)، وحديث (اثنان وسبعون في النار وواحدة ناجية): هذا أشهر، والأول أصح إسناداً.

ولكن بعض من ينتصر لزيادة (كلها في النار إلا واحدة) رأى أن يوفق بين الحديثين، حتى لا تبطل هذه الزيادة بالمعارضة بينهما، فحمل أحدهما على الابتداء، والآخر على الانتهاء، يعني أن هذه الفرق تدخل النار كما يدخلها سائر العصاة، ثم تخرج منها تدخل الجنة كما يدخلونها بعد تعذيبهم على عصيانهم، وبهذا يصح أن يقال في هذه الفرق (كلها في الجنة إلا الزنادقة) لأنها تدخل الجنة في نهاية أمرها، أما الزنادقة فيخلدون في النار، لأنهم يخفون الكفر ويظهرون الإسلام، وهذا التوفيق إنما يُقبل بعد صحة الحديث الذي وردت فيه تلك الزيادة (كلها في النار إلا واحدة) فإذا لم يكن صحيحاً كما سبق لم يُقبل حمل الآخر عليه، لأنه لا يقبل حمل صحيح على غير صحيح.

ثم إن تفرقة أبي منصور البغدادي بين المختلفين في الأصول والمختلفين في الفروع غير مقبولة، لأنه بنى هذه التفرقة على أن ما اختلف فيه أئمة الفقه ليس فيه بينهم تكفير أو تضليل، ومثل هذا لا يصح أن يبني عليه تفرقة بين الفريقين لأن تكفير بعض المختلفين في الأصول لبعض، أو تضليل بعضهم لبعض ليس في شيء من الصواب، وكان الواجب أن يُقتصر ما بينهم على الإقناع بالدليل، من غير أن يطعن أحدهم في الآخر بكفر أو تضليل، وهذا هو ما تسعى إليه الآن جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، فإذا وصلت إلى هذا - وستصل إليه إن شاء الله تعالى - جرى الخلاف بين المختلفين في الأصول كما يجري بين المختلفين في الفروع، فلا يكون بينهم طعن في العقائد، ولا يكون هناك وجه لملك التفرقة التي ذهب إليها أبو منصور البغدادي، وقامت على أساسها دراسة علم التوحيد، كما قامت على أساس ذلك الحديث السابق، كلاهما غير صحيح.

إذا أردنا أن نعرف حقيقة حكم الإسلام في خلاف الفرق في الأصول،
وجب أن نعرف: هل هناك ما يقتضى وجود هذا الخلاف؟ لأنه إذا كان هناك
ما يقتضى وجود الخلاف في الأصول وجب أن يُقبل الخلاف بين الفرق فيها،
كما يقبل في الفروع، فلا يكون هناك فرق بين ما يقبل الخلاف من اصول
الدين وفروعه، بل يجب أن ينظر إلى الخلاف في البابين نظرة واحدة، لأن قبول
الخلاف في أحدهما دون الآخر يكون تحكماً غير مقبول.

وقد ذكر ابن رشد في كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال) أن معرفة الله تعالى هي السعادة التي دعت إليها الحكمة والشريعة،
وقد أمر بها كل مسلم من الطريق الذي تقضيه طبيعته من التصديق، لأن
طباع الناس في التصديق متفاضلة، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من
يصدق بالدليل الجدلي، ومنهم من يصدق بالدليل الخطابى، لأنه ليس في طبع
كل واحد منهم أكثر من ذلك، ثم ذكر أنه لما اختصت شريعتنا بدعوة الناس
من هذه الطرق الثلاث، عمّ التصديق بها كل إنسان، إلا من يجحدها عناداً
بلسانه، أو من لم تتقرر عنده طرق الدعوة فيها إلى الله لإغفاله ذلك من نفسه،
وخص النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالبعث إلى الأحمر والأسود، لتضمن
شريعته طرق الدعوة إلى الله تعالى، كما جاء في قوله تعالى، " ادع إلى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن " فالحكمة إشارة إلى
البرهان، والموعظة إشارة إلى الدليل الخطابى، والجدال بالتي هي أحسن إشارة
إلى الدليل الجدلي.

وقد اقتضى هذا أن تختلف نصوص القرآن إلى محكم ومتشابه، كما اقتضاه
نزول القرآن في أعلى درجات البلاغة، لتدخل بلاغته في اعجازه، كما يدخل
غيرها من وجوه الاعجاز، ولا بد في البلاغة من استعمال أساليب المجاز
والاستعارة والكناية، وما إلى هذا من أساليبها، وهذه الأساليب كثيراً ما
تقتضي وجود قسم المتشابه في نصوص القرآن.

وهذا المتشابه من نصوص القرآن هو الذي اقتضى وجود الخلاف بين
المسلمين في الأصول، كما يشير إلى هذا قوله تعالى: " هو الذي أنزل عليك

الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب .

وقد اختلف العلماء في تأويل المتشابه، ففريق يمنعه لأنه يقف على قوله "إلا الله" فيكون مما استأثر الله بعلم تأويله، وعلى الراسخين في العلم أن يؤمنوا به من غير تأويل، وربما يشهد لهذا قوله "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله"، وفريق لا يمنح التأويل لأنه يقف على قوله "والراسخون في العلم"، فيكون الراسخون في العلم ممن يعلم تأويل المتشابه، ويجوز لهم أن يذهبوا إلى تأويله إذا لم يكن قصدهم به ابتغاء الفتنة، واردة تفريق كلمة المسلمين، وإيقاع العداوة والخصام بينهم، وإثما يكون قصدهم الوصول إلى الحقيقة، والاجتهاد في معرفة المقصود من المتشابه.

وجمهور المسلمين الآن يذهب إلى جواز تأويل المتشابه، ويرى أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل، وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، والتأويل اجتهاد في النص، فيجب أن يباح لمن يبلغ رتبة الاجتهاد من العلماء، وأن يُنظر إلى المجتهد فيه كما يُنظر إلى المجتهد في الفروع، وأن يُقبل الخلاف فيه كما يُقبل الخلاف فيها، لأن إباحة الاجتهاد في شيء تقتضي إباحة الخلاف فيه، إذ لا يُباح الاجتهاد الا فيما لا يقين فيه بدليل نقلى أو عقلى، وعند فقد اليقين يأتي الخلاف ويتشعب الرأي، ولا يليق بسماحة الدين أن يضيق في مثل هذا الخلاف، لأنه لا يُعلم فيه الحق بيقين، فيكون من التحكم الإلزام فيه برأى من الآراء، بل يكون لكل مجتهد رأيه فيه، فإن كان مصيباً في الواقع فهو مأجور، وان كان مخطئاً في الواقع فهو معذور، ولا يحرم من أجر على اجتهاده، وتكون ميزة المصيب عليه أنه يؤجر أجرين: أجر على اجتهاده، وأجر على صوابه.

وقد بلغ من تسامح القائلين بالتأويل وهم جمهور المسلمين أن ذهبوا إلى أنه لا كفر مع التأويل ولو خرق الاجماع، وقد أشار ابن رشد إلى هذا في كتابه

السابق، فذكر أنه اذا كان في الشرع أشياء أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها وأشياء أجمعوا على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ ثم أجاب عن هذا بأنه لا يصح ذلك إذا ثبت الإجماع بطريق يقيني، وإذا كان ظنياً فقد يصح، ولهذا قال الغزالي وامام الحرمين: انه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع بالتأويل في أمثال هذه الأشياء.

ثم ذكر أنه مما يدل على أن الإجماع لا يثبت في النظريات بطريق يقيني كما يثبت في العمليات - الفروع - أنه لا يمكن ثبوته في مسألة ما في عصر ما الا إذا كان ذلك العصر محصوراً عندنا، وكان علماءه معلومين عندنا بأعيانهم وعددهم، ونقل الينا في المسألة مذهب كل واحد منهم بالتواتر، وصح عندنا اتفاقهم على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة لا يصح أن يكتف عن أحد، وأن الناس طريقتهم واحد في علم الشريعة، وقد نُقل عن كثير من الصدر الأول خلاف ذلك، كما نقل عن علي رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ فكيف يُتصور مع هذا إجماع في مسألة نظرية؟ ونحن نعلم أنه لا يخلو عصر من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا يصح أن يعلم حقيقتها إلا أهل التأويل، وهم العلماء الراسخون في العلم، وهذا بخلاف العمليات - الفروع - لأن الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء، فيكفي في ثبوت الاجماع فيها أن تنتشر المسألة فلا ينقل الينا فيها خلاف.

وقد ذكر ابن تيمية أن عدم الفرق في الاجتهاد بين الأصول والفروع هو قول السلف كأبي حنيفة والشافعي والثوري والظاهرى وغيرهم - منهاج السنة النبوية ج ٣ ص ٢٠ - وقد ذهب إليه بعدهم عبيدالله بن الحسن العنبري، وحجتهم في هذا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وان أخطأ فله أجر واحد" وأى حاكم أحق بهذا من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس كذا، وما إلى هذا من المسائل العويصة في الأصول؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصّهم الله تعالى

بالتأويل، والخطأ المصفوح عنه هو الخطأ الذي يقع منهم، والخطأ الذي يقع من غيرهم إثم محض، لأنه ليس من أهل التأويل مثلهم.

وهذا إلى أن التصديق بالشئ من جهة الدليل القائم بالنفس اضطرارى لا اختياري، وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ لشبهة عرضت له معذور إذا كان من أهل العلم.

وبهذا يكون الخطأ على قسمين: خطأ يُعذر فيه من هو من أهل النظر فيما أخطأ فيه، كما يُعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، وخطأ لا يُعذر فيه أحد من الناس، فإذا وقع في مبادئ الشريعة فهو كافر، وإذا وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة، وهذا الخطأ هو الذي يكون في الأمور التي تؤدي جميع أصناف الأدلة إلى معرفتها، فتكون معرفتها ممكنة لجميع الناس، كالأقرار بالله تعالى والنبوات والسعادة والشقاء الأخرويين، فالجاحد لها كافر معاند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن معرفة دليلها، لأنه إذا كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وان كان من أهل الموعظة فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالموعظة، وان كان من أهل الجدل فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالجدل.

وإذا كان هذا شأن الخلاف في مسائل الأصول، وإذا كانت فرقها ناجية أصابت أو أخطأت، فإنه يجب أن يكون الجدل بين هذه الفرق بالتى هي أحسن فلا يتعدى الإقناع بالدليل إلى إثارة الفرقة والخصام، ومحاولة التفريق بين المسلمين ليضعف أمرهم، ويتمكن أعداؤهم منهم، لأن من يقصد إلى هذا لا يكون مسلماً بل كافراً، ومن يفعله من غير قصد يكون آثماً لأنه يضر المسلمين بفعله، ولا يصح أن يُعذر فيما يضر به غيره .

وكذلك لا يصح أن يتعدى الجدل بين الفرق حدّ الإقناع بالدليل إلى الطعن في الدين، والحكم على المخالف بفسق أو اثم، لأنه لافسق ولا إثم في ذلك الخلاف، بل يكون الآثم والفاسق فيه هو من يحكم على المخالف بالآثم والفسق.

وقد سن القرآن الكريم سنة دعوة المخالفين في الدين من المشركين وغيرهم بالحكمة والموعظة الحسنة، فأمرنا أن نجادلهم بالتى هي أحسن، فقال

تعالى: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن" وقال تعالى: " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هي أحسن"، ولاشك أن الموافقين لنا في الإسلام أولى بهذه المعاملة الكريمة عند الخلاف في أمر من أمور الدين، فيجب أن يدعو بعضنا بعضاً بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجب أن يجادل بعضنا بعضاً بالتى هي أحسن حتى لايفرق بيننا الخلاف في الرأى، ولايثير بيننا شيئاً من العداوة والخصومة، ومن ميزة الإسلام أنه لم يجعل الخلاف بين الناس في الدين سبباً من أسباب العداوة بينهم، فلم يرضَ للمسلمين أن يعادوا غيرهم لمجرد الخلاف في الدين، ولهذا قال الله تعالى: " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين" ولاشك أن فرق المسلمين أولى بالموادّة فيما بينهم، لأن الخلاف فيما بينهم لايلغ ما يبلغه الخلاف بينهم وبين غيرهم.

ويجب أن يكون هذا أيضاً شأن الفرق الناجية من المسلمين مع الفرق غير الناجية، وهي فرقة الزنادقة، والهاء في زنادقة عوض من الياء في زنديق، والزنديق فارسى معرب، كان أصله عندهم زنده كرد، وزنده: الحياة، وكرد: العمل، أي يقول بدوام الدهر، ويقال له في العربية: ملحد، ودهرى بفتح الدال، فإذا أرادوا معنى السن قالوا: دُهرى بضمها، وقال القاموس: الزنديق بالكسر من الثنوية، أو القائل بالنور والظلمة، أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو من يبطن الكفر ويظهر الإسلام، وهذا المعنى الأخير هو الذي يناسب عندى الحديث السابق: "تفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة، كلها في الجنة الا الزنادقة" لأن الزنادقة بالمعنى الأخير يمكن أن يُعدّوا من فرق المسلمين بحسب ظاهرهم، بخلاف المعانى التي قبل المعنى الأخير، والزنديق بهذا المعنى يرادف كلمة منافق، وقد ظهر المنافقون في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكان يقبل منهم ظاهرهم ويُجرى عليهم أحكام المسلمين، ولا يكلف نفسه التفتيش عن عقائدهم، بل كان يقول: "أمرت أن آخذ بالظاهر، والله يتولى السرائر" وقد روى عدى بن الخيار أن رجلاً سارَّ رسول الله عليه وسلم فإذا هو يستأذنه في قتل رجل من المنافقين، فقال رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم: أليس يشهد أن لا اله الا الله؟ قال: بلى، ولا شهادة له، قال: أليس يصلى؟ قال: بلى، ولا صلاة له، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أولئك الذين نهانى الله عنهم.

ولا ينافي هذا ما ورد في سورة التوبة من التشدد في أمر أولئك المنافقين، لأن هذا كان في شأن فريق منهم كان يكد للإسلام والمسلمين، ويقوم بالتجسس عليهم لأعدائهم، ولا يكتفي بما يبطنه من الكفر، فيخون وطنه كما يخون دينه، وخيانة الدين بإبطان الكفر يُمكن الإغضاء عنها في الدنيا، ولا يمكن الإغضاء عن خيانة الوطن بذلك الشكل، لأن خيانتة لدينه بإبطان الكفر يعود ضررها على نفسه، وخيانتة لوطنه يعود ضررها على غيره، فلا يصح أن يغضى عنها كما يغضى عن الأولى.

مدى الوحدة السياسية بين المسلمين

من أغراض جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية: السعي في إزالة ما يكون من نزاع بين شعبين أو طائفتين من المسلمين والتوفيق بينهما، وقد وضعت الجماعة أساساً للتوفيق بين المسلمين من الناحية الدينية، وألقت على السياسة تبعة ما حصل بينهم من نزاع وتفريق، وقد أردت في هذه الكلمة أن أعالج الناحية السياسية التي كان لها أثرها في هذا التفريق، ليقوم الخلاف فيها على أساس التسامح السياسي، كما يقوم الخلاف بينهم من الناحية الدينية على أساس التسامح الديني، وهو بحثٌ جديد أرجو من الله التوفيق فيه، والهداية إلى الأساس الصحيح للتسامح السياسي بين المسلمين.

ويجب أن نرجع في بحث هذا الموضوع الجديد إلى القرآن الكريم أولاً، ثم إلى السنة الشريفة ثانياً، ليكون بحثاً دينياً دقيقاً، ويُهدى فيه إلى أساس للتسامح السياسي مستنبطٍ من هذين الأصلين الكريمين، فلا يسعنا إلا الأخذ به، والسير في الطريق الذي يهدي إليه.

لقد قال الله تعالى في الآيتين - ٩ و ١٠ - من سورة الحجرات ((وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلتا التي تبغى حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينها بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون)).

فأفاد أن النزاع بين المسلمين لا يؤثر في عقيدتهم الدينية وإن وصل إلى حد القتال، إذ يقول: ((وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما)) فجعلهما من المؤمنين مع اقتتالهما، فأفاد بهذا أن اقتتالهما لا يؤثر في عقيدتهما، ولم يستثن من هذا طائفة منهما، مع أنه لا بد أن واحدة منهما تكون على حق في هذا القتال، وتكون الأخرى على باطل، ولكنه باطل في السياسة لا يؤثر بشيء في الدين، ولا يقدح في أصل العقيدة.

ثم أفاد أن ذلك القتال بين الطائفتين لا يؤثر في أخوتهما لنا، فأبقى بيننا وبينهما هذه الأخوة، كما أبقى لهما عقيدتهما، ولم يفرق في هذا أيضاً بين محق ومبطل، فكل منهما تبقى أخوته لنا، ولا يؤثر فيها خصومتها، بل قد يفيد

ذلك بقاء هذه الاخوة بين الطائفتين، كما تبقى بين أخوين في النسب يقاتل أحدهما الآخر.

وقد أمر في الآيتين بالصلح بين الطائفتين، فإن أبت إحداهما الصلح وبغت على الاخرى وجب قتالها إلى أن تفيء إلى الصلح، وترضى بما يقضي به بينهما بالعدل، وما أسمى القرآن الكريم حين يأمرنا بالصلح أولاً بين الطائفتين المقتلتين، مع أن فيهما محقة ومبطلة! وما أكثر ما تندفع الطبيعة البشرية إلى الانضمام في التقاتل إلى الطائفة المحقة! ولكن القرآن أسمى من أن يندفع مع هذه الطبيعة البشرية، لأن مثل هذا يزيد في الخلاف بين الطائفتين، وإنما الواجب السعى في الصلح بينهما أولاً، فإن بغت احداهما على الأخرى عوملت بالقوة، حتى تفيء إلى أمر الله، وترجع إلى طاعة ولي الأمر، فيكون قتالها مشروعاً يدعو إليه نظام الدولة، ووجوب طاعة المحكوم للحاكم.

ولا شك أن القرآن يدعونا بهذا إلى الأخذ بالتسامح في خلافنا السياسي، لأنه لم يصل إلى قطع ما بيننا من رابطة الايمان، ولم يؤدّ به إلى قطع أخوة الإسلام، ليتمكن الوصول إلى الصلح فيه بسهولة، فإذا انتهى بالصلح لم يكن له أثر فيما يتعلق بالعقيدة الدينية، بل ينتهي بانتهاه كل أثر له، ولا يبقى منه ما يكدر ما حصل من صلح، بل يرجع كل من الطائفتين إلى الاخرى كما يرجع الاخ إلى أخيه، لم يقطع نزاعهما ما بينهما من صلة النسب، ولم يوهن ما بينهما من رابطة القرابة.

وإذا كان القرآن قد وضع بهذا أصل التسامح في اختلاف السياسي بين المسلمين، وإذا كان قد حكم بأن هذا الخلاف لا يؤثر في العقيدة الدينية ولا في الأخوة الإسلامية، فإن السنة النبوية قد زادت في هذا التسامح، وجعلت لكل طائفة من المسلمين الحق في أن تراعى ظروفها السياسية، فلم تبالغ في أمر الوحدة السياسية بينهم إلى الحد الذي لا تراعى فيه هذه الظروف، ولا تعطى فيه كل طائفة من المسلمين الحرية في توجيه سياستها توجيهاً يلائمها.

فقد عقد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) قبيل الهجرة معاهدة مع الأنصار أن يمنعوهم مما يمنعون منه نساءهم وأبنائهم إذا هاجر إليهم، فكانت

معاهدةً دفاعيةً لا تكلفهم الا الدفاع عنه إذا قصده أحد بأذى، ولم تكلفهم أن يشاركوه في الهجوم على أحد من أعدائهم.

فلما هاجر إلى المدينة وأراد أن يجاسب قريشاً على إخراجها لهم من مكة، وعلى ما نهفته من دورهم وأموالهم، وعلى تعذيبها للمستضعفين من المسلمين الذين بقوا فيها، ترك أولئك الأنصار على معاهدتهم الدفاعية، ولم يشأ أن يحملهم على مشاركته في الهجوم على قومه، لأن ظروفهم لم تكن تتحمل أن يشاركوه في هذا الهجوم، لحدثة عهدهم بالاسلام، ولأنه لم يكن بينهم وبين قريش ما كان بينها وبين المهاجرين، فمضى هو والمهاجرون وحدهم في ذلك الهجوم، عقب هجرتهم إلى المدينة، وقد بدأ هجومه على قريش في شهر رمضان من السنة الأولى للهجرة، فأرسل عمه حمزة بن عبدالمطلب في ثلاثين رجلاً من المهاجرين، ليعترض عيراً لقريش آية من الشام، فلما تصافوا للقتال حجز بين الفريقين مجدى بن عمرو الجهنى، فأطاعوه وانصرفوا، وقد شكر له النبي صلى الله عليه وسلم عمله، لما كان من قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم.

ثم أرسل في شوال من هذه السنة عبيدة بن الحارث ابن عم حمزة في ثمانين راكبا من المهاجرين، ليعترض عيراً أخرى لقريش فيها مائتا رجل، فكان بينهم الرمي بالنبل، ثم خاف المشركون أن يكون للمسلمين كمين، فانهزموا ولم يتبعهم المسلمون.

ثم كانت غزوة ودان في السنة الثانية للهجرة، لاثنتي عشرة ليلة خلت منها، وقد خرج فيها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومعه أصحابه من المهاجرين، فلما بلغ ودان وجد عير قريش التي كان يقصد الاستيلاء عليها قد سبقته، فرجع من غير حرب.

وقد خرج بعدها في شهر ربيع الأول من هذه السنة لعير لقريش آية من الشام، وكان معه مائتان من المهاجرين، فسار حتى بلغ بواط، فوجد العير قد فاتته، فرجع أيضاً من غير حرب.

ثم كانت غزوة بدر الأولى في جمادى الأولى من هذه السنة، فسريةً عبد الله ابن جحش في رجب من هذه السنة، فلم يخرج فيها أيضاً لقتال قريش الا المهاجرون من المسلمين، وبهذا كان المسلمون في هذه المدة الطويلة فريقين:

فريق في حالة حرب مع قريش، وهو فريق المهاجرين، وعلى رأسهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفريق لم يكن في حالة حرب مع قريش، وهم الأنصار من أهل المدينة، ولم يكن لاختلاف حالهما في ذلك أثر في علاقتهما الدينية والسياسية، بل كانت العلاقة بينهما على أحسن ما يكون، وكأنه لم يكن هناك حالة حرب يصلى نارا المهاجرون وحدهم ولا يلقون فيها مساعدة من اخوانهم الانصار، وقد كان المهاجرون في ذلك الوقت قلة، فكانوا في أشد حاجة إلى مساعدة أولئك الاخوان، وكانت كثرة قريش تقضى بانضمامهم إليهم في حربها، لتكون هناك موازنة بينهم وبينهم، ولكنهم آثروا أن يمشوا في حربها وحدهم، ولم يشاؤوا أن يُلجؤوا إخوانهم من الانصار إلى مشاركتهم في حربها، مراعاة لما سبق من ظروفهم، والإسلام دين يسر وتسامح، فلا يأخذ أموره بالشدة، وإنما يأخذها بالتأني والتدبر.

فلما كانت غزوة بدر الثانية في شهر رمضان من تلك السنة، خرج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لغير لقريش آية من الشام، وكان معه ثلاثة عشر وثلاثمائة رجل، وكان منهم نيف وأربعون ومائتان من الانصار، والباقيون من المهاجرين، فخرج الأنصار فيها من أنفسهم، بعد أن قدم عهدهم بالاسلام، وبعد أن تمكنت عقيدته من قلوبهم، وقويت رابطتهم بإخوانهم المهاجرين، فلم يكتف النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بخروجهم معهم من أنفسهم، لأنهم قد يكونون متورطين في خروجهم وهو لا يجب أن يأخذهم بهذا الشكل، وإنما يريد أن يأخذهم بشكل صريح، ليكونوا معه بنية خالصة، وليشاركوه بعزم صادق.

فلما دنا وقت القتال وأخذ المسلمون يتشاورون فيه، أقبل على الانصار فقال لهم: أشيروا عليّ أيها الناس، يريد أخذ رأيهم في قتال قريش، لأن بيعتهم له قبيل الهجرة لم تكن تلزمهم بالاشتراك في مثل هذا القتال، فقال سعد بن معاذ سيد الاوس من الانصار: كأنك تريدنا يا رسول الله. فقال: أجل، فقال سعد: قد آمننا بك وصدقناك وأعطيناك عهودنا، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لنخوضه معك، وما نكره أن تلقى بنا العدو

غدا، انا لُصْبُر عند الحرب صُدُق عند اللقاء، ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك.

وقد أخذ المسلمون بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بهذه السماحة في أمورهم السياسية، فاختلَفوا فيها اختلافاً سمحاً كريماً حين كان الإسلام لا يزال غصاً طرياً، وحين كان المسلمون من السابقين الاولين لهم سماحتهم الدينية، ولهم مرونتهم السياسية، وكان أول خلاف لهم فيمن يلي الحكم بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فرأى الانصار أنهم أولى به لأنهم أهل دار الهجرة، ورأى المهاجرون أنهم أولى به لأنهم قوم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، ورأى علي بن أبي طالب أنه أولى به لأسباب قامت عنده، فلما تمَّ الأمر لأبي بكر مكث عليّ نحو ستة أشهر من خلافته ثم بايعه بها وهو يرى أنه أحق منه بالحكم، لأنهم لم يكونوا يغالون في الاختلاف في الرأي الديني أو السياسي.

فكان عليّ يرى هذا حقاً له لا حرج عليه في الإغضاء عنه، جمعاً للكلمة، وحذراً من الفرقة، وقد تخلف أيضاً سعد بن عباد الانصاري عن بيعة أبي بكر، ومضى على رأيه في أنه أحق بها منه لأنه من الانصار، فلم يجبره أبو بكر على بيعته، ولم يرَ في تخلفه عن بيعته ما يقدرح في دينه، لأن هذا خلاف سياسي لا شأن له بالدين، وكذلك لم يرَ سعد في استئثار أبي بكر بالخلافة دونه مطعناً في دينه، فلم يتغالَ في خلافه، ولم يتجاوز به حد ما عرفوا به من السماحة، ولم يكن منه الا أن خرج إلى الشام فأقام بها، وقد مكث بها إلى أن توفي بجوران سنة خمس عشرة من الهجرة، وقيل: انه توفي ببُصرى.

وكذلك كان علي بن أبي طالب مع من خرج عليه في خلافته لأنه قيلَ التحكيم مع معاوية، فرأى أن خلافته الثابتة لا يؤثر فيها قبوله التحكيم، فتسامح بقبوله قطعاً لحجة مخالفه، وكان يقول لهم: إن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتُمونا: لا تمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا تمنعكم الفياء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدؤونا.

فكان علي بن أبي طالب يرى في أولئك الخوارج هذا الرأي السمع الذي يليق بالمسلمين الاولين، مع أنهم يرون فيه رأيهم الباطل لرضاه بالتحكيم،

فكانوا أول من سنّ بدعة التنطع في الدين وأول من خرج على أخوة الايمان،
وبعد عن أخذ الأمور بالمرونة والسماحة، لأن الواحد منهم كان يرى الرأي
والسيف في يمينه، يحاول به حمل الناس عليه، ويقا تل به من يخالفه فيه.
ولم تزل بدعتهم تنتشر بين المسلمين حتى تمكنت من نفوسهم جميعا،
وصاروا أقرب إلى التنطع في الدين والساسية منهم إلى المرونة والسماحة
فيهما، وقد آن لنا أن نرجع في أمورنا إلى سماحة سلفنا الصالح، لتصلح
أحوالنا، وتتطهر بالمحبة نفوسنا، وتصفو بالمودة قلوبنا.

السعي القديم في توحيد المذاهب

قد يشته على بعض الناس الفرق بين ما تسعى اليه الآن جماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية، وبين سعي قديم لعبد الله المأمون سابع ملوك العباسيين في توحيد هذه المذاهب، ويظن أن الأول مثل الثاني أمينة لا يمكن تحقيقها، لأن الاختلاف بين الناس أمر فطري فيهم، فقد خلقهم الله تعالى بعقول متفاوتة في الفهم، مختلفة في التكوين، وهذا الى أن كثيراً من المسائل الدينية ليس من الضروريات التي لا تختلف فيها العقول، ولا تتعدد الأنظار، وكل هذا يدعو الى الخلاف في مسائل الدين، ويجعله مما لا مندوحة عنه فيها، فاذا كان هذا شأن الخلاف في الدين، فإنه يكون شأن المذاهب التي تتفرع عنه، ولا يكون هناك سبيل الى توحيدها.

والحقيقة أن ما تسعى اليه الآن جماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية غير ما سعى اليها فيها قديماً عبد الله المأمون، فإنها تسعى الى التقريب بين أصحابها من الطوائف الاسلامية على النحو الذي في المادة الثانية من قانونها الأساسي لبيان أغراضها، وهذا هو بيان أغراضها كما جاء في هذه المادة:

(أ) العمل على جمع كلمة أرباب المذاهب الاسلامية (الطوائف الاسلامية) الذين باعدت بينهم آراء لا تمس العقائد التي يجب الإيمان بها.
(ب) نشر المبادئ الاسلامية باللغات المختلفة، وبيان حاجة المجتمع الى الأخذ بها.

(ج) السعي الى ازالة ما يكون من نزاع بين شعبين أو طائفتين من المسلمين والتوفيق بينهما.

فجماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية بمقتضى الفقرة الأولى والثالثة من هذه المادة لا تسعى الا الى جمع كلمة المسلمين التي فرقها الخلاف السياسي لا الديني، لأن الخلاف السياسي هو الذي فرق كلمتهم، وجعل بعضهم يعادى بعضاً على أسبابه وغاياته من أمور الدنيا، كالوصول الى الحكم ومناصبه، والظفر بالرياسة ومظاهرها، وما الى هذا من وسائل الجاه الذي يطغى على الدين، فيستخدم أهله في أغراضه، ويفرق كلمتهم في الوصول الى مآربه، لأنه لا يصل اليها الا بتفرق الكلمة، وانقسام المسلمين الى طوائف متعادية.

ولا شك أن الخلاف الديني ليس في شيء من أمور الخلاف السياسي، لأنه إذا مشى في وضعه الصحيح لم يوجب تفرقة في كلمة المسلمين، ولم يحدث عداً بينهم، لأنه لا يدور في أصله على مطمع من مطامع الدنيا كما يدور الخلاف السياسي، وإنما يرجع في أصله الى تفاوت عقول البشر.

والى أن كثيراً من النصوص الدينية ليست دلالتها قطعية، وكثيراً منها ورد بطريق الآحاد، وهذا يجعلها ظنية في متنها ودلالاتها معاً، ولهذا اغتفر الشارع خطأ المجتهد فيه، بل جعل لمن اجتهد فيه فأخطأ أجراً على اجتهاده، ولم يميز المصيب عليه الا بأجر آخر على وصوله الى الصواب، ولا شك أن مثل هذا الخلاف الذي تسامح فيه الشارع يجرى سمحاً بين المسلمين، لأنه يجب عليهم أن يغفر بعضهم لبعض فيه، كما غفر فيه الشارع لهم، لأنهم لا شأن لهم في الدين أكثر من شأن الشارع، فهو صاحبه في الحقيقة، وهو الذي له حق الثواب والعقاب فيه، فيجب أن نترك أمر الحساب على الخلاف فيه اليه وحده، وأن يكون علاج أمره بيننا بالتي هي أحسن.

وهذه هي سنة جماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية، فهي تعمل على جمع كلمة أرباب هذه المذاهب بالتي هي أحسن، وتسعى الى ازالة ما يكون بينهم من نزاع بطريق السلم، ليحلّ الصفاء محل الجفاء، وتجتمع الكلمة بعد التفرقة، مع بقاء كل فريق على مذهبه ان أراد، لأنه لا يدخل في غايتها توحيد هذه المذاهب، ولا حمل المسلمين على مذهب واحد منها، اللهم الا اذا أراد بعض الطوائف الرجوع عن مذهبه من نفسه، لأن مثل هذا لا تمنع فيه جماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية، لأنها تترك الباب مفتوحاً في ذلك، فمن شاء بقي على مذهبه من المسلمين، ومن شاء رجع عنه الى مذهب آخر من المذاهب الاسلامية، واذا كان الاسلام لا يرى أن يترك الناس الكفر الى الايمان بوسائل القهر، وإنما هي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فإنه لا يرى من باب أولى أن يُترك مذهبٌ فيه الى مذهب آخر بوسائل القهر، وإنما هي الدعوة أيضاً بالحكمة والموعظة الحسنة، فلا تحسن هنا الا اذا كان فيها فائدة ترجى، اما اذا كانت بحيث تزيد في شقة الخلاف، وتقضى على ما بين المسلمين من صفاء، فإنه يجب العدول عنها، حرصاً على مصلحة المسلمين، وايتاراً لجمع كلمتهم.

أما عبدالله المأمون فإنه سار في طريق آخر غير هذا الطريق المأمون، ورأى أن يعقد للفرق الدينية مجالس مناظرة، ليدور فيها البحث فيما بينهم من خلاف، ويعرف كل منهم ما عند الآخر من دعوى ودليل، ويزول الخلاف بينهم بالإقناع والاقتناع، فأمر يحيى بن أكثم قاضي قضاة - وكان من أهل السنة - أن يجمع من أجل هذه الغاية وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد، فاختر له من أعلامهم أربعين رجلاً، فلما حضروا، جلس المأمون لهم، وسأل عن مسائل، وأفاض في فنون الحديث والعلم، فلما انفض ذلك المجلس قال ليحيى بن أكثم: يا أبا محمد، اني لأرجو أن يكون مجلسنا هذا بتوفيق من الله وتأييده على اتمامه سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أرضى وأصلح للدين، إما شك فيتبين ويتثبت فينقاد طوعاً، وإما معاند فيرد بالعدل كرها.

ولا شك أن المأمون حينما سار في هذا الطريق الذي يتعذر فيه الوصول الى غايته من جمع المسلمين على مذهب واحد لم يكن له بد من الالتجاء فيه الى تلك الوسيلة، وهي حمل من يراه معانداً على ترك مذهبه بالكره، وهي وسيلة كثيراً ما يُساء استعمالها، وكثيراً ما تؤدي الى أمور لا يقرها الاسلام، ولا سيما أن الخلاف انما يكون في أمور نظرية يصعب إثبات العناد فيها، وانما هو التعصب الذي يجعل كل فريق من المختلفين يرى في الآخر أنه يخالفه عن عناد، ويجعله يستحل بهذا حمله على رأيه بوسائل الاكراه: من سجن أو تعذيب أو نحوهما من الوسائل، ومثل هذا يزيد الخلاف حدة، ويؤدي الى عكس المقصود منه، فلا تجتمع به كلمة، ولا تزول به تفرقة، وقد استحل المأمون بهذا لنفسه أن يحمل أهل السنة بوسائل الكره على القول بخلق القرآن، فزاد الخلاف حدة بين المسلمين، وجعل الدولة في عهده لا تهتم الا بحمل الناس كرهاً على هذا القول، فانصرفت به عن كثير من الأمور النافعة، وضيعت زمناً لا يستهان به في فتنة تضر ولا تنفع.

على أنه اذا كان العناد في الكفر لا يصح أن يتخذ وسيلة لتركه بالاكراه، فإنه لا يصح أن يتخذ العناد في مذهب اسلامي وسيلة لتركه بالاكراه من باب أولى، ولا شيء في المعاند في مذهبه الا أنه لا يكون له فيه عذر عند الله تعالى، ولا يكون شأنه فيه كشأن من اجتهد فأخطأ، لأن من اجتهد فأخطأ يؤجر على

اجتهاده كما سبق، أما المعاند فلا أجر له في عناده، وإنما هو آثم مستحق لعقاب الله تعالى، فيجب أن يُترك لهذا العقاب الأخرى، ولا يصح أن يحمل على ترك مذهبه بعقاب دنيوي، وهكذا شأن الكافر المعاند، فلا يصح أن يُحمل على ترك الكفر الذي يعاند فيه بشيء من العقاب الدنيوي، لأن الله تعالى حينما قال في الآية - ٢٩ - من سورة الكهف: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفعها) لم يذكر الا عقاب الآخرة لمن يشاء البقاء على الكفر، فإذا لم يُفد فيه عقاب الآخرة لم يفد فيه عقاب الدنيا من باب أولى، لأنه لا يؤمن به الا ايمانا ظاهرا لا فائدة فيه، ويكون عقابه عليه أشد من عقابه على بقاءه في الكفر، لأنه يكون من المنافقين الذين يوضعون في الدرك الأسفل من النار.

على أن الله تعالى حينما حكم بأنه لا إكراه في الدين في الآية - ٢٥٦ - من سورة البقرة، فقال فيها: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم) ذكر في الآية عقب هذا الحكم أن الرشد قد تبين من الغي، وفي هذه الحالة يكون من بقي على الكفر معاندا، لأن الحق قد تبين له، وبهذا لا يكون هناك إكراه على ترك الكفر عند تبين الحق والعناد فيه، كما لا يكون إكراه على ترك الكفر عند عدم تبين الحق، ولا شك أن هذا من الواضح بمكان، وإن غفل عنه الجمهور وادّعوا أن نفى الإكراه في الدين منسوخ بآيات القتال، مع أن القتال في الاسلام إنما شرع لحماية الدعوة الاسلامية، ولم يشرع لإلجاء الناس عليها.

فلتسرّ جماعة التقريب بين المذاهب الاسلامية في طريقها الآمن، وبمجلتها التي تعتمد في دعوتها على الوسائل السلمية التي اعتمد عليها الاسلام، وإنها لناجحة في دعوتها بتوفيق الله تعالى.

علي بن أبي طالب والتقريب بين المذاهب

هذا فضلٌ كبيرٌ لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكرم الله وجهه، أن يكون هو أول واضح لأساس التقريب بين المذاهب، حتى لا يكون الاختلاف في الرأي مما يدعو إلى تفريق كلمة الأمة، وإثارة العداوة بين طوائفها المختلفة، بل تبقى لها وحدتها مع الاختلاف في الرأي، ويعيش فيها المختلفون في الرأي أخوانا متحابين، يترك كل واحد منهم أخاه ورأيه، لأنه إما مصيب مأجور، وإما مخطيء معذور، أو يجادله بالتي هي أحسن، فلا يكون في جدالهما تعصب للرأي، وإنما يكون القصد منه الوصول إلى الحق، لا المغالبة والانتصار.

وانه لفضلٌ أي فضل لابن عم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم! لا يقل عن فضله في شرف نسبه وقربه من صاحب الرسالة، ولا عن فضله في سبقه غيره إلى الإيمان به وهو غلام صغير، فكان به أهدى من كل صغير وكبير، ولا عن فضله في جمعه بين الجهاد بالرأي، والجهاد بالمال، والجهاد بالسيف.

كان الخلاف على خلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أول خلاف وقع بين المسلمين، فإنه لما قبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة سيد الخزرج، وأرادوا أن يبايعوه بالخلافة، فذهب إليهم أبو بكر الصديق في نفر من المهاجرين، ودار بين الفريقين جدال في هذا الأمر، وكان جدالا عنيفا كاد يصل إلى إثارة حرب بينهما، حتى إنهم لما قاموا ببيعة أبي بكر قام الحباب بن المنذر إلى سيفه فأخذه، فبادروا إليه فأخذوا سيفه منه، فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة، فقال: فعلتموها يا معشر الأنصار! أما والله لكأني بأبنائكم على أبواب أبنائهم، قد وقفوا يسألونهم بأفهم ولا يُسقون الماء، فقال أبو بكر: أمنا تخاف يا حباب؟ قال: ليس منك أخاف، ولكن ممن يجيء بعدك، فقال أبو بكر: فإذا كان ذلك كذلك فالأمر إليك وإلى أصحابك، ليس لنا عليكم طاعة، فقال الحباب: هيهات يا أبا بكر، إذا ذهبت أنا وأنت جاءنا بعدك من يسومنا الضيم.

وأبي سعد بن عبادة أن يبايع أبا بكر، فأرسل إليه أن أقبل فبايع، فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال: أما والله حتى أرميكم بكل سهم في كنانتي، وأخضب منكم سناني ورحمي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بمن

معي من أهلي وعشيرتي، ولا والله لو أن الجن اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي، وأعلم حسابي، فتركوه حقناً لدماء المسلمين، حتى مات في خلافة عمر ولم يبايع له ولا لأبي بكر.

وقد تخلف جماعة من بني هاشم عن بيعة أبي بكر، وانضم إليهم الزبير ابن العوام وخالد بن سعيد بن العاص، والمقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبي كعب، ومالوا مع علي بن طالب، وقال عتبة بن أبي لهب:

ما كنت أحسب أن الأمر منصرف
عن أول الناس إيماناً وسابقةً
عن هاشم ثم منهم عن أبي حسن
وأعلم الناس بالقرآن والسنن
وآخر الناس عهداً بالنبى ومن
جبريل عون له في الغسل والكفن

فبعث أبو بكر عمر بن الخطاب إلى علي ومن معه، فخرج علي حتى أتى أبا بكر فبايعه، وقيل: إنه لم يبايعه حتى ماتت فاطمة، وذلك بعد ستة أشهر لموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فأرسل علي إلى أبي بكر فأتاه في منزله فبايعه، وقال له: ما نفسنا عليك ما ساقه الله إليك من فضل وخير، ولكننا نرى أن لنا في هذا الأمر شيئاً، فاستبددت به دوننا، وما ننكر فضلك.

و هذا صريح في أن علياً حين بايع أبا بكر كان لا يزال على رأيه في أنه أحق بهذا الأمر منه، ولكنه رأى أن يجمع الكلمة بمبايعته له، وألا يجعل رأيه سبباً في الفرقة بين المسلمين، ليضرب بهذا أعلى مثل لهم في التسامح عند الخلاف في الرأي، وفي إثارة المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، إن صح أن نذهب إلى أنه كان له في رأيه مصلحة تعود عليه وحده، والحق أنه كان يرى هذا لأنه كان يرى أنه هو وآله أقدر على مصلحة الناس من غيرهم، لقرب صلتهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنه يقوم بها وازع نفسي يجعلهم أقرب إلى أيثار العدل، وأميل إلى إنصاف الناس.

و ما أن بايع علي أبا بكر حتى حبس رأيه في أنه أحق منه بالخلافة في نفسه، فأخلص له في سره وجهره، ولم يضمراً حقداً عليه ولا ضغناً، ولم يحاول أن يكيد له أو يآتمر به، بل وقف منه في حرب الردة موقفاً يدل على كمال الإخلاص، ويعلن عن تمام الود، فإن أبا بكر حينما خالفه المسلمون في حرب

المرتدين، وما نعى الزكاة، خرج وحده شاهراً سيفه إلى ذي القصة، فلحقه علي فأخذ بزمام راحلته، وقال له: إلى أين يا خليفة رسول الله؟ لا تفجعنا في نفسك، فوالله لو أصبنا بك لا يكون للإسلام نظام، فرجع أبو بكر ومكث بالمدينة وسمع هذه النصيحة الخالصة من علي، هذه النصيحة التي تدل على حرصه على حياته، مع أنه يرى أنه قد اغتصب منه الخلافة، ولو أنه تركه يخرج وحده لكان في خروجه ما يقربه من أمله فيها، ولكن نفس علي كانت أكبر من أن يخالجها هذا الأمل، لأنه بايع وحبس رأيه في نفسه، فليخلص في بيعته كما يخلص كل من بايع قبله، وليخلص في نصيحته، وإن كان في خلافها مصلحة له.

و كذلك كان شأنه مع عمر بن الخطاب حين عهد إليه أبو بكر بالخلافة بعده، فقد حبس معه أيضاً رأيه في نفسه، وعامله كما كان يعامل أبا بكر، ولم يظهر في سبيل رأيه فرقةً ولا انقساماً، بل طلب عمر منه أن يزوجه بنته أم كلثوم، وكانت قد وُلدت قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فذكر له علي صغرها معتذراً به، فقبل لعمر: إنه ردك عنها فعاوده، فقال له علي: أبعثُ بها إليك، فإن رضيت، فهي امرأتك، فأرسل بها إليه فرضيها، فتزوجها فولدت له ولديه زيداً ورقية.

وكذلك كان شأنه مع عثمان بن عفان حين آلت إليه الخلافة بعد عمر في قصة الشورى المعروفة، وكان علي يرى أنه تُحُطِي فيها عن مؤامرة، ولكنه حبس رأيه في نفسه مع عثمان أيضاً، ولم يحاول أن يحدث فرقة أو انقساماً معه، ولما خرج عليه الخوارج في آخر خلافته لم ينتهز فرصة خروجهم عليه، ولم يحاول أن يستغله لمصلحة نفسه، بل كان يبدي فيه الرأي الصحيح، ويحاول أن يهدىء تلك الفتنة لمصلحة عثمان ومصلحة المسلمين، ولما وصلت إلى الحد الذي يخشى منه على عثمان، أرسل ابنه الحسن والحسين ليدافعا عنه، مع أنه كان يخالف رأيه في تهدئتها، ومع أنه كان من مقتضى رأيه أنه أحق بالخلافة منه: أن يتركه للخارجين عليه، ولكنه أبي الا أن يمضى إلى النهاية فيما ضربه للمسلمين من المثل الأعلى في الخلاف في الرأي.

و لما أراد الناس أن يبايعوه بعد عثمان، لم يسرع إلى قبول بيعتهم، ولم ير أن الفرصة قد سنحت له لتحقيق رأيه، لأنه لم يكن يراه لمصلحة نفسه، بل كان يراه لمصلحة المسلمين، فامتنع ممن عرض عليه البيعة، ولم يجبهم الا بعد أن ألحوا عليه، ورأى أنه لا بد أن يقبل ليجمع ما تفرق من كلمة المسلمين، وقد دعا الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله، وقال لهما: ان أحببتما بايعتmani، وان أحببتما باعيت أحدكما، فقالا: بل نبايعك، ثم جيء إليه بسعد بن أبي وقاص ليبايع، فقال له: لا أبايع حتى يبايع الناس، والله ما عليك مني بأس، فقال لهم: خلوا سبيله، ثم جيء إليه بعبد الله بن عمر ليبايع، فقال: لا أبايع حتى يبايع الناس، فقال له علي: ائتني بحميل (كفيل) فقال: لا أرى حميلا، فقال: الأشر: خلّ عني أضرب عنقه، فقال علي: دعوه، أنا حميله، فلم يحاول في كل هذا أن يفرض ما آل إليه من الخلافة على الناس، بل أراد أن يبايعه من يبايعه عن طواعية واختيار، ومن أبي أن يبايع تركه حراً، حتى لا يحدث انقساماً بين المسلمين.

فأما أخذه معاوية بما أخذه به فلأنه أبي أن يقبل ما أمر به من عزله عن ولاية الشام، وهو حق من حقوق الخليفة، على معاوية وغيره أن يطيعوه فيه، فإذا لم يطيعوه خرج أمرهم عن حد الخلاف في الرأي إلى حد العصيان، وحكمُ العصيان غير حكم الخلاف في الرأي، لأن العصيان فرقة بين المسلمين، فيجب أن يؤخذ بما يجمع الكلمة، ولو أدى هذا إلى استعمال الشدة.

وقد كان هذا شأنه أيضاً مع من خالفه مع من أصحابه في مسألة التحكيم بينه وبين معاوية، وقد اعتزلوه وحكموا بما حكموا به عليه لقبوله ذلك التحكيم، مع أنه لا شيء في قبوله من جهة الدين، ولكنهم كانوا قوماً متنطعين متشددين في دينهم، فلم يحكم علي عليهم بما حكموا به عليه، بل قال لهم: إن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتموننا: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدوونا.

وليس بعد هذا تسامح في الرأي، بل هو المثل الأعلى في التسامح، ولكنه كان مع قوم متنطعين في دينهم، لا يعرفون فضل التسامح عند الخلاف في

الرأي، بل يابون الا أن يجعلوه وسيلة تقاطع وتدابير، فأصروا على تدابره
وتقاطعه، وأبوا الا التمادي في غيهم، فسلطوا عليه عبد الرحمن بن ملجم
فطعنه غيلة، وقد جمع علي أولاده قبل أن تفيض روحه، فأمرهم أن يطبوا
طعام قاتله، ويلبّون فراشه، فإن يعيش فهو ولي دمه، عفوا أو قصاص، وإن يميت
أحقوه به ليخاصمه عند ربه، ثم نهاهم أن يعتدوا عليه أو يمثلوا به.
وإنه ليمضى في ذلك الإنصاف لمن يخالفه مع طعنه له هذه الطعنة القاتلة،
فيوصى بتطبيب طعامه، ويوصى بإلانة فراشه، ويوصى بعدم التمثيل به عند
قتله به، ليكون لنا في حياته ومماته أعلى مثل في الجمع بين الاستمسك بالرأي
وإنصاف المخالف، فرحمه الله من إمام للمنصفين في الخلاف، وقدوة
للمتسامحين في الدين.

الوحدة الإسلامية

سمعت المحاضرة التي ألقاها بدار جمعية الشبان المسلمين صاحب السماحة الشيخ عبد الكريم الزنجاني كبير مجتهدى الشيعة ورئيس مجلسهم الأعلى، وكانت المحاضرة في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، فرأيت فيه عالماً كبيراً، وإماماً مصلحاً، يندر وجود مثله بين علماء المسلمين في هذا العصر، ولا غرو أن تنجب بلاد إيران مثله، فقد أنجبت قبله في هذا العصر ذلك الحكيم العظيم، (جمال الدين الأفغاني) موقظ المسلمين من غفلتهم، وباعث الدعوة الإصلاحية القائمة الآن فيهم؛ وكأن الله أتى بالأستاذ الزنجاني ليكمل ما بناه قبله الحكيم الأفغاني، فليسر الأستاذ في سبيله، ولينسج على منواله، فالطريق مهدة، والغاية مرجوة، والأمل كبير في النجاح بعون الله تعالى.

ولكن كيف تتم الوحدة الإسلامية التي يدعو الأستاذ الزنجاني إليها؟ وما هو الطريق الموصل إليها حقيقة لا خيالاً؟ هنا أخالف الأستاذ الزنجاني فيما يراه من قيام هذه الوحدة على إزالة الفوارق بين الطوائف الإسلامية في الأصول الدينية على الأقل، وتقريب شقة الخلاف بين هذه الطوائف حتى تنحصر في الفروع وحدها.

فأني أرى ان هذا طريق شائك لا يوصلنا إلى الغاية المطلوبة من هذه الوحدة، لأن هناك خلافات حقيقية وكبيرة بين هذه الطوائف، ولا يمكن التقريب بينها فيها ولو بذلنا في ذلك ما بذلنا؛ فلا بد من طريق آخر يوصلنا إلى هذه الوحدة غير هذا الطريق ويقوم فيه بناؤها مع قيام هذه الفروق، وبقاء تلك الخلافات في الأصول والفروع.

فالخلاف بين أهل السنة والشيعة في عصمة الأئمة خلاف حقيقي، وهو خلاف في أصل من أصول الاعتقاد لا في حكم من الأحكام الفرعية؛ وأهل السنة يرون أن العصمة صفة خاصة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، أما الشيعة فلا يرون العصمة صفة خاصة بهم ويعتقدون العصمة في الأئمة من أهل البيت أيضاً، ولكنهم لا يقولون بأنهم أنبياء أو رسل، وقد تكلف الأستاذ الزنجاني إزالة الفرق بين أهل السنة والشيعة في هذا الاعتقاد، فقال ما مؤداه: إن عصمة النبيين تختلف عن عصمة الأئمة عند الشيعة، وأنها في الأئمة

معناها العدل والثقة، ونحن إذا وثقنا من رجل في علمه ودينه وعمله استبعدنا أن يقع منه خطأ أو مالت نفوسنا إلى استبعاد وقوع هذا الخطأ منه؛ أما عصمة الأنبياء فلها معناها الحقيقي، فهم معصومون عن كل خطأ، والفرق ظاهر في التقديرين، وفي الحكمين.

وإنني أرى أنه لو كان هذا هو المراد من عصمة الأئمة لما كان هناك معنى في تسميتها عصمة، ولكان شأن الناس فيها كشأن الأئمة من أهل البيت، وهو ما لا يقول به الشيعة.

وكذلك الخلاف بين أهل السنة والشيعة في خلافة الشيخين (أبي بكر وعمر) خلاف حقيقي، وله قيمته عند الفريقين.

ويضاف إلى هذا وذاك: أن الشيعة في أصول الاعتقاد يتفقون في كثير منها مع أئمة المعتزلة، ويخالفون أهل السنة، كمسألة نفي الصفات وغيرها من مسائل علم الكلام، وهذه كلها خلافات يصعب إزالتها، فلا يصح أن نطمع في بناء الوحدة الإسلامية على محوها.

وإنما الواجب في ذلك أن نقبل هذه الخلافات في ديننا، وأن تتسع لها صدورنا، وأن نجعل الخلاف في مثل هذه الأصول مثل الخلاف الذي نقبله في الفروع، فإذا قال الشيعة بعصمة الأئمة فلهم في هذا رأيهم، ما داموا يقولون إنهم أئمة معصومون، وليسوا بأنبياء ولا برسل؛ وإذا قال الشيعة: إن علياً رضي الله عنه كان أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وأنكروا خلافتهم فلهم في هذا أيضاً رأيهم، ولنا رأينا في أن خلافتهم خلافة صحيحة.

وليقيم الجدل في هذا وأمثاله بين الطوائف الإسلامية على الإقناع بالحجة النقلية أو العقلية، ولنبعد فيه عن التغالي في التعصب للرأي، والطعن في الدين والعقيدة، والرمي بالإلحاد والكفر، ولنجعل الخلاف في الرأي أداة تواصل وتعارف، لا أداة تقاطع وتجاهل، وليقم الخلاف بيننا على أنه خلاف بين أخوين في الدين، تجمعهما كلمة الإسلام، وتظلّهما راية التوحيد، وقد امتاز الإسلام على غيره من الأديان بما سنّه من سنة الخلاف في الرأي، فقال الله تعالى في سورة هود (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون

مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم، وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وجعل الرسول صلى الله عليه وسلم للمجتهد إذا أخطأ أجراً واحداً، فإذا أصاب فله أجران، ولم يفرق في هذا بين أصول وفروع، بل أطلق الأمر إطلاقاً، وفتح باب الاجتهاد في الأصول والفروع معاً.

وهذا هو الأساس الصحيح الذي لا يمكن أن تقوم على غيره تلك الوحدة المطلوبة، أما ذلك الأساس الذي يراد بناؤها عليه فلا يمكن تحقيقه أبداً، لأن الخلاف في الرأي سنة طبيعية في الإنسان، وعلى هذا مضى أمره منذ الخليفة، وسيمكث عليه إلى ما يشاء الله تعالى.

ولا بد أن أشير في هذه الكلمة إلى أنه لا بد في تحقيق تلك الوحدة من قبر ذلك الماضي القائم على التدابر والتقاطع، ولا يمكن قبر هذا الماضي إلا بقبر هذه الكتب المتدابرة المتقاطعة، وهي الكتب التي يدرسها أهل السنة في الجامع الأزهر بمصر، والكتب التي يدرسها الشيعة في معهد النجف الأعلى بالعراق؛ وقد أخذت النفوس في الأزهر هذه السنة تحن إليها، وتعمل على إعادة كثير منها، وتمدح مباحكاتها اللفظية الساقطة، وتنسى ما جلبت من الشقاء على الإسلام والمسلمين، وأنه بينما كانت كل قوانا الفكرية مصروفة إلى ألفاظها، كانت قوى غيرنا مصروفة إلى حقائق الأشياء ومعانيها، فنجحوا في علومهم دوننا، وتقدموا وتقهقرنا، ولم تنفعنا هذه المباحكات اللفظية التي برعنا فيها.

ولا بد أن أشير أيضاً إلى أنه لا يكفي في تحقيق تلك الوحدة أن يزور الأستاذ الزنجاني الأزهر والكليات التابعة له، ثم نبادله في معهد النجف الأعلى زيارةً بزيارة، بل لا بد من الاعتراف في الأزهر بفقهاء الشيعة ودراسته فيه كما يُدرس فقه أهل السنة، ويكون هذا بندب أستاذ لدراسته في الأزهر من أساتذة معهد النجف الأعلى، كما يجب أن يعترف الشيعة بفقهاء أهل السنة، ويدرسوه في معهدهم كما ندرس فقهم في أزهرنا، ويكون هذا بندب أستاذ من أساتذة الأزهر لدراسة فقهمنا عندهم، فيتم بهذا التعارف بيننا وتزول تلك الجفوة الممقوتة، وتتحقق تلك الوحدة المطلوبة.

فَعْلِيَّاتٌ

في ميدان الاجتهاد

١- كيف منع الاجتهاد

ينشد المسلمون الإصلاح في هذا العصر، وتنشده جامعتهم الأزهرية الكبرى في مصر، ويعالجون في سبيل ذلك طرقاً ملتوية يمشون فيها إلى أن تنتهي بهم إلى أسوأ مما كانوا فيه، فتعلو كلمة الجامدين بالرجوع إلى قديمهم الممقوت، ويوافقهم على ذلك بعض من يتظاهر بحب الإصلاح إذا أقبل عهده، ويخفي في قلبه كرهه وبغضه.

ولو أنعم هؤلاء الناس النظر لرأوا الذنب في لذلك يرجع إلى تلك الطرق الملتوية، لا إلى الإصلاح المنشود الذي دعا إليه جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وغيرهما من كبار المصلحين في هذا العصر. وهذا الإصلاح المنشود يتلخص في كلمتين: فتح باب الاجتهاد في علومنا عامة والعلوم الدينية منها خاصة، وتأليف كتب جديدة في هذه العلوم تسري فيها روح الاجتهاد بدل تلك الكتب الميتة الجامدة؛ أما ما عدا ذلك من أمور الإصلاح فمن الأمور الكمالية التي ضررنا الاهتمام بها أكثر من هذه الأمور الأساسية.

ولست بسبيل الكلام في هذا الإصلاح فقد قطعت شوطاً من حياتي في الجهاد فيه، حتى آل الأمر بنا إلى تلك الطرق الملتوية، ووجدت في ذلك غرائب وعجائب صرفتني عن العناية بذلك الأمر إلى أمور أخرى في العلم والأدب؛ وقد حاورت فيها أناساً آخرين وحاوروني، فوجدت علماء الأدب أكرم الناس أخلاقاً، وأسلمهم طوايا، وأطهرهم أقلاماً، ووجدت الخير فيهم مرجوياً، والشر منهم مأموناً؛ ولست أدري وقد تركتهم إلى هذا الموضوع الديني الخطير أجد أقلاماً مثل أقلامهم، ونفوساً سمحة مثل نفوسهم، أم أجد النفوس لا تزال على عهدي بها، وإن تظاهرت بحب الإصلاح والانتصار له؟ وقد أكون مخطئاً في ظني، وأرجو من الله أن أكون مخطئاً فيه، وأن نكون قد بَدَّلنا نفوساً أخرى تبحت مثل هذه الأمور المهمة في هدوء، وتعرف الصواب للمصيب فلا تحسده عليه أو تتعامى عنه، وتحسن الظن بمن يطلب الصواب

فيخطئه طريقه، فتأخذه بالتي هي أحسن، حتى يعرف خطاه واضحاً فيرجع عنه، ويشكر للذي دله عليه.

وهكذا كان حال سلفنا الصالح رضوان الله عليهم، كان باب الاجتهاد بينهم مفتوحاً على مصراعيه لا يحمل أحدٌ منهم بسببه ضغينة على أخيه، ولا يحاول قهره على موافقته في رأي خالفه فيه، إلى أن نبتت فتنة الخوارج المعروفة، ولعبت السياسة بعقول الناس فيها، فكانوا أول من سنّ في الإسلام أخذ المخالف في الرأي بوسائل القهر؛ ثم تتابعت الحوادث وأتى عصر بني العباس، فأوا من الأئمة المجتهدين في عصرهم انكماشاً عن سلطانهم، فأخذوا ذلك عليهم، وجعلوا يصطنعون الوسائل لإيذائهم، فأذوا في ذلك أبا حنيفة ومالكاً والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة الجماعة، وصاروا ينصرون عليهم خصومهم من المعتزلة، واستباحوا في ذلك ما استباحوا من الحجر على حرية الرأي، وتعذيب المخالف لهم فيه بالسجن والضرب والقتل، وبلغ ذلك شدته في مسألة خلق القرآن المعروفة.

وكان التعليم من أول الإسلام يتخذ المساجد دوراً له، فتتولاه الرعية بعيدة عن الحكومة، كما تتولاه الأمم الآن في الشعوب الراقية في أوروبا وأمريكا، وينشأ التعليم في كنفها حراً لا يتأثر بهوى حاكم، وينشأ رجاله أحراراً لا تلين قناتهم لظالم.

وقد أخذ حكام المسلمين في آخر الدولة العباسية يدخلون في أمور التعليم ليكون لهم نفوذ عليه، وسلطان على رجاله، فأنشئوا له المدارس الخاصة به، وحبسوا عليها من الأوقاف الكثيرة ما رغب العلماء والمتعلمين فيها، وجعلهم يتنافسون على أبواب الملوك والحكام من أجلها، فضاعت كرامة العلم والعلماء، وخضع أهله لمن بيدهم أمر تلك المدارس والأوقاف.

ومن أقدم ما بُني في الإسلام من المدارس: المدرسة البيهقية المنسوبة إلى البيهقي المتوفى سنة ٤٥٠هـ، والمدرسة السعيدية بنيسابور بناها الأمير نصر بن سبكتكين أخو السلطان محمود حين كان والياً بها، والمدرسة النظامية التي بناها الوزير نظام الملك وزير السلطان ألب أرسلان وابنه ملكشاه ببغداد سنة ٤٥٩هـ واحتفل بافتتاحها يوم السبت عاشر ذي القعدة من هذه السنة، وجمع

الناس على طبقاتهم ليحضرُوا دروس الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ف جاء الشيخ ليحضر فلقه صبي في الطريق، فقال: يا شيخ كيف تدرس في مكان مغصوب؟ فرجع الشيخ واختفى، فلما يسوا منه ذكر الدرس بها أبو نصر الصباغ.

ولما ملكَ السلطان صلاح الدين بن أيوب مصر لم يكن بها شيء من المدارس، فبنى بها المدرسة الناصرية لتعليم المذهب الشافعي سنة ٥٦٦هـ ثم بنى المدرسة الصلاحية بالقرافة الصغرى سنة ٥٧٢هـ مجاورة للإمام الشافعي رضي الله عنه، وجعل لناظرها أربعين ديناراً في كل شهر؛ ورتب له في كل يوم ستين رطلاً من الخبر، وراويتين من ماء النيل؛ ثم بنى أخرى مجاورة للمشهد الحسيني، وجعل دار عباس الوزير العبيدي مدرسة للحنفية.

وكان من دواعي إنشاء هذه المدارس تأييد المذاهب التي كان السلاطين يشتدون في نصرتها، كما فعل صلاح الدين حين استولى على مصر، فقد حارب فيها مذهب الشيعة الفاطميين الذين حكموا مصر قبله، وكانت دروس هذا المذهب تلقى في الأزهر وغيره من مساجدهم، فأبطل هذه الدروس، وأحيا مذهبي الشافعي ومالك وبنى لهما كثيراً من المدارس.

وفي هذه المدارس أقفل باب الاجتهاد؛ وقُبرت المذاهب الفقهية عدا هذه المذاهب الأربعة الباقية؛ وقد كانت هناك مذاهب كثيرة لأهل السنة والجماعة بقى بعضها إلى القرنين السابع والثامن الهجريين؛ ومن هذه المذاهب مذهب البصري والثوري، ولم يطل العمل بهما لقلّة اتباعهما؛ ومنها مذهب الأوزاعي، وقد بطل العمل به بعد القرن الثاني للهجرة؛ ومنها مذهب أبي ثور، وقد بطل العمل به بعد القرن الثالث؛ ومنها مذهب ابن جرير الطبري، وقد بطل العمل به بعد القرن الرابع؛ ومنها مذهب الظاهري، وقد طالت مدّته وزاحم المذاهب الأربعة حتى جعله المقدسي في أحسن التقاسيم رابع المذاهب في زمنه (القرن الرابع) بدل الحنبلي، وذكر الحنبلية في أصحاب الحديث، وعدّه ابن فرحون في الديباج الخامس من المذاهب المعمول بها في زمنه (القرن الثامن)؛ ثم درس بعد ذلك ولم يبقَ لأهل السنة والجماعة إلا المذاهب الأربعة.

وذكر ابن خلدون أن الظاهري درّس بدروس أئمتته، وإنكار الجمهور على منتحلته، ولم يبقَ إلا في الكتب، وربما يعكف متكلفو انتحاله عليها لأخذ فقههم منها؛ فلا يجلّون بطائل، ويصيرون إلى إنكار الجمهور عليهم. وهكذا أخذت المذاهب الأربعة تتغلب مع الزمن على غيرها من هذه المذاهب حتى تمّ لها التغلب عليها في القرن السابع الهجري، وأخذ فقهاء هذه المدارس تبعاً لهوى أصحابها من الأمراء يتعصبون لها، ويُفتون بوجوب اتباعها، قال المقرئزي في خططه: (فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقداري وليّ بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم شافعي وحنفي ومالكي وحنبلي، فاستمرّ ذلك من سنة ٦٦٥هـ حتى لم يبقَ في مجموع أمصار الإسلام مذهبٌ يُعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة، وعقيدة الأشعري، وعمّلت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والرُّبُط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها وأنكر عليه؛ ولم يولّ قاضٍ، ولا قُبلت شهادة أحد، ولا قدم للخطابة والإمامة والتدريس أحد = ما لم يكن مقلداً لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء هذه الأمصار بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها، والعملُ على هذا إلى اليوم).

وإذا لم يكفِ هذا الإجمال في بيان ما أتت به يد السياسة من وسائل القهر والإغراء في إحياء بعض هذه المذاهب وإماتة بعضها، ومحاربة الاجتهاد إلى حد القضاء عليه في تلك المدارس، فإننا نسوق مثلاً من ذلك في المدرسة المستنصرية التي أمر بإنشائها المستنصر بالله العباسي، وشرع في ذلك سنة ٦٢٥هـ وقد تكامل بناؤها سنة ٦٣١هـ وأنفق عليها أموالاً كثيرة، واحتفل بافتتاحها في تلك السنة احتفالاً عظيماً حضره بنفسه، وحضره نائب الوزارة وسائر الولاة والحجاب والقضاة والمدرسون والفقهاء ومشايخ الرُّبُط والصوفية والوعاظ والقراء والشعراء وجماعة من أعيان التجار الغرباء، واختير لكل مذهب من المدارس وغيرها اثنان وستون نفساً، ورُتب لها مدرّسان ونائباً لتدريس؛ وكان المدرّسان محيي الدين محمد بن يحيى بن فضلان الشافعي، ورشيد الدين عمر ابن محمد الفرغاني الحنفي؛ وكان نائباهما جمال الدين عبد الرحمن بن يوسف ابن الجوزي الحنبلي، وأبا الحسن علياً المغربي؛ وجُعِل لها معيدون لكل مذهب

أربعة، وقُسمت إلى أرباع، فجُعل ربع القبلة الأيمن للشافعية، وجُعل ربع القبلة الأيسر للحنفية، وجُعل الربع الذي على يمين الداخل للحنابلة، وجُعل الربع الذي على يساره للمالكية.

وقد شرط المستنصر في وقفه عليها أن يكون عدة فقهاء ثمانية وأربعين ومائتي فقيه، من كل طائفة اثنان وستون، بالمشاهرة الوافرة، والجرية الدارة، واللحم الراتب، إلى غير ذلك من وسائل الإغراء التي لم تُتَّح لغير هذه المذاهب، وقد كان قبر الاجتهاد في هذه المدرسة، وحجر النظر فيها على العلماء بهذا الشكل.

في سنة ٦٤٥هـ أُحضر مدرسوها إلى دار الوزير، فتقدم إليهم ألا يذكروا شيئاً من تصانيفهم، وألا يُلزموا الفقهاء بحفظ شيء منها، بل يذكروا كلام المشايخ تأدباً معهم، وتبركاً بهم، فأجاب جمال الدين عبد الرحمن بن الجوزي مدرس الحنابلة بالسمع والطاعة، وقال سراج الدين عبد الله الشرمساحي مدرس المالكية: (ليس لأصحابنا تعليقة، فأما النقط من مسائل الاختلاف فمما أرتبه)، وقال شهاب الدين الزنجاني مدرس الشافعية، وأقضى القضاة عبد الرحمن بن اللمغاني مدرس الحنفية: (إن المشايخ كانوا رجالاً ونحن رجال)، فكانا أفضل القوم إجابة، ثم أوصل الوزير أمر ذلك إلى المستعصم^(٦) بالله، وكان قد ولى أمر الدولة بعد أبيه المستنصر، فتقدم إليهم أن يلزموا بذكر كلام المشايخ واحترامهم فأجابوه بالسمع والطاعة، وذهب إباء مدرس الشافعية والحنفية في الهواء، ولو أنهما استمرّا على إبائهما لكان جزاؤهما القتل أو نحوه.

ونستطيع بعد هذا أن نحكم بأن منع الاجتهاد لم يتمّ إلا في عصور الظلم، وبأن قصر الناس على هذه المذاهب الأربعة حصل بوسائل غير مقبولة من القهر والإغراء، وفي يقيننا: أنه لو أُتيح لغير هذه المذاهب ما أُتيح لها من تلك الأوقاف والرواتب لكان حظها من البقاء مثل حظها، ولبقيت معروفة مقبولة ممن يجهلها اليوم أو ينكرها.

(٦) في الاصل: المعتم، وهو خطأ.

وقد حُوِّلت هذه الوسائل لإلزام الناس بهذه المذاهب قبل هذه العصور فلم يرضَ بهذا المسلمون حتى أصحاب هذه المذاهب، روى أبو نعيم في الحلية عن مالك بن أنس أنه قال: شاورني هارون الرشيد في أن يعلّق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه؛ فقلت: لا تفعل، فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان، وكلُّ مصيب، فقال: وفقك الله تعالى يا أبا عبد الله.

وروى ابن سعد في الطبقات عن مالك بن أنس قال: لما حجَّ المنصور قال لي: قد عزمت على أن أمر بكتبك هذه التي وضعتها فتسخ، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدّوا إلى غيره، فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم.

فنحن إذن في حل من أمر هذه المذاهب التي فرضت علينا فرضاً، وفي حل من ذلك الحظر على الاجتهاد في أحكام ديننا، لأنه أتى بطريق القهر، ولم يتم برضا المسلمين وتشاورهم، وإنما أمر المسلمين كما حكم الله تعالى شورى بينهم.

٢- كيف يعود الاجتهاد

ولا بد من عودةٍ إلى ذكر نصوص أخرى فيما كان للسياسة من أثر في نصرة بعض هذه المذاهب على بعض، ولتلك المدارس وأوقافها من أثر في القضاء على الاجتهاد في نفوس العلماء؛ قال الشيخ أبو زرعة في شرح جمع الجوامع: قلت مرة لشيخنا البلقيني: ما يقصر بالشيخ تقي الدين بن السبكي عن رتبة الاجتهاد وقد استكمل الآلة؟ وكيف يقلد؟ ولم أذكره هو استحياً منه لما أريد أن أرتب على ذلك، فسكت عني، ثم قلت: ما عندي أن الامتناع من ذلك إلا للوظائف التي قررت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء، وحُرِّم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفثائه، ونُسب إلى البدعة، فتبسّم ووافقني على ذلك.

وقال الحافظ الذهبي في كتابه (بيان زغل العلم والطلب) عند الكلام على علم أصول الفقه: (أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلد، ويا من يزعم الاجتهاد قد انقطع وما بقي مجتهد، ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير محصّله مجتهداً، فإذا عرفه ولم يفكّ تقليد إمامه لم يضع شيئاً، بل أتعب نفسه، وركّب على نفسه الحجة في مسائل، وإن كان يقرؤه لتحصيل الوظائف وليقال، فهذا من الوبال، وهو ضربٌ من الخيال).

وجاء في نيل الابتهاج: أن أهل الأندلس التزموا مذهب الأوزاعي حتى قدم عليهم الطبقة الأولى ممن لقي الإمام مالكا، كزياد بن عبد الرحمن، والغازي بن قيس، وقرعوس ونحوهم، فنشروا مذهبه، وأخذ الأمير هشام الناس به، فالتزموه وحملوا عليه بالسيف إلا من لا يؤبه له.

وجاء في نفح الطيب: أن سبب حمل ملك الأندلس الناس على هذا المذهب في بعض الأقوال أن الإمام مالكا سأل عن سيرته بعض الأندلسيين فذكروا له عنها ما أعجبه، فقال: نسأل الله تعالى أن يزين حرمنا بملككم، أو كلاماً هذا معناه، لأن سيرة بني العباس لم تكن مرضية عنده، وقد لقي منهم ما لقي مما هو مشهور، فلما بلغ قوله ملك الأندلس مع ما علم من جلالة مالك ودينه حمل الناس على مذهبه وترك مذهب الأوزاعي.

والآن فلنشرع في بيان الطريق إلى عود الاجتهاد، وأنه ليس هناك فرصة تنتهز لهذا أقرب من هذه الفرصة التي يتولى فيها أمر الأزهر شيخٌ من أنصار الاجتهاد، وهو الأستاذ الكبير محمد مصطفى المراغي، ولا ننكر أنه يحيط به هذه المرة عوامل من جهات كثيرة جعلته يصير إلى أمور لم يكن يصير إليها في المرة الأولى، وقد كان يأخذ بالإصلاح فيها غير متأثر بتلك العوامل، ومن هذه الأمور محاولة القضاء على العلوم الرياضية في الأقسام الثانوية بالمعاهد الدينية لتُحشر حشراً في الأقسام الأولية، فلا يكون هناك فائدة من دراستها فيها، وكثيرٌ منها ليس في نفس طالب القسم الأول الاستعداد لدراسته.

ويقال: إن الغرض من هذا تفرغ طلاب الأقسام الثانوية لدراسة الكتب الأزهرية كما كانت تُدرس قديماً في الأزهر، ولا شك أن ستتبع هذه الخطوة خطوة أخرى في القضاء على هذه العلوم في الأقسام الأولية لتفرغ طلابها

أيضاً لدراسة الكتب الأزهرية على تلك الطريقة التي كانت تُدرس بها، لأنه لا فرق عند علماء التربية بين هذين القسمين في حياة الطالب، وكلاهما في حياته طور ثقافة عامة لا طور تخصيص لناحية من النواحي العلمية، فما يجري عندنا على أحد القسمين لتلك العلة السابقة لا بد أن يجري على القسم الآخر من أجلها أيضاً، وهناك نعود كما كنا قبل أن نقطع في الإصلاح هذه الأشواط، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وإنه إذا كانت العلوم الرياضية قد زاحمت حقاً العلوم الأزهرية في الأقسام الثانوية، فطريق ذلك أن تُختصر دراسة هذه العلوم فيها، لا أن يُقضى عليها فيها لتُحشر حشراً في الأقسام الأولية.

ومن هذه الأمور ما نحن الآن بسبيله من أمر الاجتهاد والعمل على فتح بابه، إذ يخطو الأستاذ المراغي في ذلك خطوة لا يرضاها منه أنصار الاجتهاد، ويجعل دستور (لجنة الفتاوى) التي أَلَّفها من علماء المذاهب الأربعة على هذا النحو (أن تجيب الطالب على المذهب أو المذاهب التي يريد الإجابة على مقتضاها، فإذا لم يعين المستفتي مذهباً أجابته بحكم الله المؤيد بالأدلة من غير تقييد بمذهب من المذاهب الشرعية).

فلست أدري معنى لهذا التفريق بين المستفتين، وقصر الإجابة بحكم الله على من يريده منهم! وإنه ليجب أن تُخضع لحكم الله مذاهب الفقهاء لا أن يُخضع هو لها، فلا يُجاب به المستفتى إلا إذا لم يطلب الفتوى على مذهب من مذاهب الفقهاء، فإذا طلب الفتوى عليها أفتي له بها ولو كان حكم الله المؤيد بالأدلة على خلافها! وأنا لُنزلها بهذا منزلة لم يردها لها أصحابها، ونجعل حكمها فوق حكم الله الذي كانوا يطلبونه فيها، وهم بشر يصيبون ويخطئون، ولم يدع العصمة أحد منهم في اجتهاده.

وقد حكى ابن عبد البر عن معن بن عيسى بإسناد متصل به قال: سمعت مالكا يقول: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه.

وحكى ابن القيم عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما قالوا: لا يجل لأحد يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه.

وذكر صاحب الهداية في كتابه (روضة العلماء) أنه قيل لأبي حنيفة: إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه؟ قال: اتركوا قولِي بكتاب الله؛ فقيل: إذا كان خبر الرسول يخالفه؟ قال: اتركوا قولِي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم، فقيل له: إذا كان قول الصحابي يخالفه؟ قال: اتركوا قولِي بقول الصحابي. وروى البيهقي عن الشافعي أنه قال: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعوا ما قلت.

وذكر الشعراني في كتابه (الميزان) أن الأئمة كلهم قالوا: إذا صح الحديث فهو مذهبنا وليس لأحد قياس ولا حجة.

فإذا ثبت لنا الآن حكمٌ مؤيد بالأدلة فهو حكم الله الذي يقول به أبو حنيفة ومالك والشافعي وغيرهم، ولو كانت أقوالهم في حياتهم على خلافه، ولا شك أنا إذا أفتينا في ذلك على المذهب الذي يريد المستفتى الإجابة على مقتضاه نكون بذلك قد خالفنا حكم ذلك المذهب الذي جعل صاحبه حكم الله رائده، وتبرأ من قوله إذا صح حكم الله بخلافه؛ وقد كان من الواجب على الأقل أن يكون دستور هذه (اللجنة) ما ذكره الإمام الشوكاني، فإنه بعد أن ذكر أن المقلد لا يصلح للقضاء، وأنه لا يحل له أن يفتي من يسأله عن حكم الله في أمر من الأمور قال: فإن قلت: هل يجوز للمجتهد أن يفتي من سأله عن مذهب رجل معين وينقله له؟ قلت: يجوز ذلك بشرط أن يقول بعد نقل ذلك الرأي أو المذهب إذا كانا على غير الصواب مقالاً يصرح به أو يلوح أن الحق خلاف ذلك، فإن الله أخذ على العلماء البيان للناس، وهذا منه، لا سيما إذا كان يعرف أن السائل سيعتقد ذلك الرأي أو المذهب المخالف للصواب.

ومن المهم في ذلك أن الإمام الشوكاني لم يبيح للمفتي المقلد أن يفتي إلا من يسأله عن قول فلان أو رأي فلان، ولم يبيح له أن يفتي من يسأله عن الله أو حكم رسوله أو عن الحق أو عن الثابت في الشريعة أو عما يحل له أو يحرم عليه، لأن المقلد لا يدري واحداً من هذه الأمور على التحقيق، بل لا يعرفها إلا المجتهد؛ وهكذا إن سأله السائل سؤالاً مطلقاً من غير أن يقيد بأحد الأمور

المتقدمة، فلا يحل للمقلد أن يفتيه بشيء من ذلك، لأن السؤال المطلق ينصرف إلى الشريعة المطهرة، لا إلى قول قائل أو رأي صاحب رأي.

وهذه (اللجنة) قد ألفت من علماء المذاهب الأربعة، فهم مقلدون لا مجتهدون؛ وقد أتيح لهم أن يفتوا من لم يبين مذهباً في فتواه بحكم الله المؤيد بالأدلة، من غير تقيد بمذهب من المذاهب الشرعية ولا يمكن لهم أن يفتوا بهذا إلا إذا خلعوا عن أنفسهم صفة التقليد، وادّعوا لأنفسهم صفة الاجتهاد، ولا شك أن أكثر هؤلاء الأعضاء إن لم يكونوا كلهم لا يدّعون لأنفسهم هذه الصفة، وإنه ليسرنا أن يدّعوها لأنفسهم، ولكنه يحول دون ذلك قبولهم أن يفتوا بحكم المذاهب الفقهية من يسألهم عنها وألا يُبينوا حكم الله إلا لمن لا يعين في فتواه مذهباً من هذه المذاهب، اللهم إلا أن يدّعوا لأنفسهم الجمع بين الصفتين، ويكون هذا من غرائب دستور (لجنتهم)، ولكننا نجلّ إخواننا من أعضاء (اللجنة) عن هذه الدعوى، ونعتقد أنهم سيعملون على إصلاح وجهتها، وصرّفها إما إلى الاجتهاد الخالص أو التقليد الخالص، ليكونوا إما مجتهدين بحق وإما مقلدين.

فتلك الخطوة التي خطاها الأستاذ المراغي إلى الاجتهاد خطوةً ضئيلة جداً، ولا يصح أبداً أن تكون نتيجةً لذلك الجهاد الطويل الذي قام به الداعون إلى الإصلاح وفتح باب الاجتهاد من عهد جمال الدين الأفغاني إلى الآن، وهي خطوة من السهل أن ينظر إليها أنصار التقليد إذا آل الأمر إليهم وكأنها لم تكن، ونحن نريد أن نفتح باب الاجتهاد فتحاً صريحاً يكون في المستقبل حجةً لأنصاره، وتكأةً يعتمدون عليها، وحجةً على أنصار التقليد يؤخذون بها، والفرصة الآن سانحة بالتفاف رجال الأزهر حول الأستاذ المراغي، واختيارهم له جميعاً على أنه رجل الإصلاح وخليفة الإمامين الصالحين: محمد عبده، وجمال الدين، فلنبادر من الآن بالدعوة إلى عقد مؤتمر يجمع علماء الدين الإسلامي في سائر البلاد الإسلامية على اختلاف مذاهبهم، من رجال المذاهب الأربعة، إلى رجال الشيعة الزيدية، إلى رجال الشيعة الإمامية، إلى رجال الأباضية الباقين من فرق الخوارج، إلى أنصار الاجتهاد الذين لا يأخذون بمذهب من هذه المذاهب ليكون فتح باب الاجتهاد في هذا المؤتمر أمراً

حاسماً لا يمكن أن يجادل فيه بعد هذا أنصارُ التقليد، وينظّم فيه أمر الاجتهاد تنظيمًا يفتح بابه لأهله، ويغلقه دون من ليس أهلاً له، ويخطّ له الطريق إلى معالجة المسائل المهمة التي أدت إلى جمود الفقه الإسلامي، وعدم تمثّيه مع حاجة المسلمين، ويعلو به عما نشتغل به الآن من الخلاف في أمور لا أهمية لها، من قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، والزيادة المعروفة في الأذان، وما إلى ذلك من الأمور التي نضيع وقتنا سدى في الخلاف فيها.

ولقد أراني أبعثتُ في الأمل بعد أن سكنتُ من زمن بعيد إلى اليأس، ومضيت في سبيلي لا ألوي على أحد؛ على أنني سأمضي في هذا السبيل الجديد بعد أن فتحت بابه على نفسي؛ وأنا امرؤ لا يعرف الإحجام، ولم يعود نفسه إلا الاقدام.

٣- أصول الاجتهاد

إن أول شيء يجب أن ينظر إليه في ذلك هو ما يقوم عليه الاجتهاد من الأصول التي يرجع إليها فيه، فإن هذه الأصول إذا تُركت على حالها كان ما نرجوه من فتح باب الاجتهاد قليل الثمرة، ضئيل الفائدة، ولا يؤدي إلى ما نطمح إليه من التمهيد لتشريع فقهي يجتمع فيه المسلمون على اختلاف مذاهبهم، ويتضافرون على استنباط الأحكام التي لا أثر فيها لتعصب مذهبي، ولا لحقد سياسي؛ كما تأثر بذلك اجتهادهم في الأزمان الماضية، فعمل فيه كل فريق وحده، وأخذ في ذلك بالطريق الذي يوافق هواه ومذهبه، حتى تباعدت مذاهبنا الفقهية، وأصبح الجمع بينها عسيراً مع بقاء هذه الأصول على أشكالها الحاضرة، فالسني لا يعمل إلا بإجماع أهل السنة، ولا يثق إلا بالأحاديث التي رويت في صحيح البخاري وغيره من الكتب المعتمدة عنده، والشيعي لا يعمل إلا بإجماع أهل الشيعة، ولا يثق إلا بالأحاديث التي رواها أئمتته، ولا يدعن لما روي في صحيح البخاري ونحوه، كما لا يُدعن السني لما يدعن له، وهكذا غير السني والشيعي، حتى أصبح كل فريق لا ينظر فيما عند الفريق الآخر من الأحاديث والأحكام، وتقطعت بهذا بيننا الأسباب، وبقيت الأحقاد القديمة تعمل إلى الآن عملها فينا مع زوال أسبابها، وذهاب عواملها.

وهذا إلى أن هذه المذاهب التي نعاديها قد يكون فيها أحكام أحسن من أحكامنا، فإذا نظرنا فيها استفدنا ذلك منها، مع ما نجنيه من جمع الكلمة، والتقريب بين فرق المسلمين في هذه الأيام العصبية.

والأصول التي يُرجع في الاجتهاد إليها أربعة أصول:

(١) الكتاب، وهو القرآن الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم منجماً من ليلة اليوم السابع عشر من شهر رمضان للسنة الحادية والأربعين من ميلاده إلى تاسع ذي الحجة يوم الحج الأكبر للسنة العاشرة من الهجرة، حيث أوحى إليه بآخر آية نزلت عليه (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً).

(٢) السنة: وهي ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، وقد جاءت السنة مبينة للقرآن، ومفصلة له، كما قال تعالى: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون) فكان يبين ما أراد القرآن أحياناً بالقول وحده، وأحياناً بالفعل وحده، وأحياناً بهما معاً، كما صلى وقال (صلوا كما رأيتموني أصلي) وقد أمر الله في القرآن باتباعه فقال: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا).

(٣) الإجماع: وهو اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور على حكم من الأحكام الشرعية.

(٤) القياس: وهو إلحاق ما لم يرد فيه نص عن النبي صلى الله عليه وسلم بما ورد فيه ذلك بناء على وجود مشابهة بينهما.

فأما القرآن الكريم فهو أصل هذه الأصول الأربعة، وقد حفظه الله تعالى لهذه الأمة الكريمة سالماً من التغيير والتبديل، وقد كان له كتاب يكتبونه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، قيل: إنهم كانوا ستة وعشرين، وقيل: إنهم كانوا اثنين وأربعين، وكان ما يكتب منه يوضع في بيت النبوة، وكان بعض هؤلاء الكتاب يكتبون منه صورة لأنفسهم، وكان بعض الصحابة يحفظه جميعه، وبعضهم كان يحفظ كثيراً منه، وقد هيأت هذه الأسباب كلها حفظه بين المسلمين إلى يومنا هذا، واتفاقهم على ألفاظه ونصوصه، وهم لا يختلفون إلا

في فهم بعض هذه النصوص، ومن السهل جمعهم عليها، أو تقريب مسافة الخلف بينهم فيها.

وأما السنة، فكانت لا تُكتب في عهد رسول الله لئلا يؤثر أمرها في القرآن الكريم، ولم يكن يكتبها على عهده إلا نفر قليل، مثل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره، فلما كان عهد عمر بن الخطاب أراد أن يكتبها، فلبث شهراً يستشير ويستخير، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فجمع الناس وقال لهم: إني كنت ذكرت لكم من كتاب السنن ما قد علمتم، ثم تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب من قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء.

فمكث أمر السنة على هذه الحال مدة طويلة تبلغ نحو مائة سنة بعد الهجرة، وهي في هذه المدة كلها لا تؤخذ إلا بالرواية، ولا تُحفظ إلا في الصدور، فلما جاء عهد عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الثانية من الهجرة، بدأ الاهتمام بتدوين السنة خوفاً عليها من الضياع، أو أن يدخل فيها ما ليس منها، وكان هذا الملك الصالح أول من اهتم بذلك، فكتب إلى عامله بالمدينة وهي مجمع رجال السنة، وكان أبا بكر بن محمد بن عمر بن حزم، أن انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته فاكتبه، فإني خفت دروس العلم، وذهاب العلماء.

ولكن هذا التدوين جاء متأخراً عن أوانه، ولم يحصل إلا بعد تشعب الأحاديث النبوية واختلافها اختلافاً كبيراً يرجع بعضه إلى اختلاف الأمصار، وانقطاع بعضها عن بعض في تلك العصور، فسار إلى كل مصر بمن نزل فيه من الصحابة من تلك الأحاديث ما لم يسر إلى المصر الآخر، وقد كان منها ما يُحفظ بلفظه، ومنها ما يُروى بمعناه على حسب ما فهمه السامع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأفهام تختلف في ذلك، بل قد يختلف فيه السمع نفسه؛ كما روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر عن أبيه عن عمرة بنت عبد الرحمن أخبرته أنها سمعت عائشة تقول - وذكر لها أن عبد الله بن عمر يقول إن الميت ليعذب ببكاء الحي - فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما

إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهودية يبكي عليها أهلها، فقال: إنكم لتبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها. ويرجع بعض ذلك الاختلاف أيضاً إلى ما حصل من انقسام المسلمين ذلك الانقسام السياسي، إلى جماعية وشيعة وخوارج، واستفحال أمر تلك الخصومة السياسية، فعمل ذلك في التباعد بين إفهام المسلمين ما لم يعمله اختلاف الأمصار فيها.

وقد كان الخير كل الخير تدوين السنة في الزمن الذي جمع فيه القرآن الكريم، ولم يكن هناك خوف بعد جمع القرآن أن تلتبس به السنة النبوية، أو أن تقع من ذلك فيما وقع فيه أهل الكتاب من قبلنا، لأن أهل الكتاب لم يكتبوا كتاب الله كما كتبناه؛ وإنما كتبوا تلك الكتب وأكبوا عليها، فالفرق في ذلك كبير بيننا وبينهم، فلو أن السنة النبوية دُوت في ذلك العهد لكان لنا منها سنة متفق عليها، أو تقرب على الأقل مسافة الخلف بيننا فيها.

وإذا كنا قد فاتنا من هذه الغاية الحميدة ما فاتنا، فقد يكون في هذا الخلاف في السنة النبوية خيراً كبيراً لنا، وقد عُدّ هذا الخلاف فعلاً رحمة بالناس؛ وقيل: إن اختلاف الأئمة رحمة وتوسعة، ولكن هذا القول لا يؤخذ على إطلاقه، بل تقف تلك الخصومة السياسية دونه، وتجعل في هذا الخلاف ما لا يكون معه رحمة خالصة، وتوسعة عامة.

وإنه ليتمكننا الآن بعد ذهاب تلك الخصومة أن نعتبر من اجتهاد أئمة الشيعة والخوارج ما نعتبره من اجتهاد أئمة أهل السنة، ولا يقوم ما يحول دون ذلك إلا تغالينا في علم الجرح والتعديل الذي وضعناه بجانب علم الحديث، مع أن هذا العلم لا يعتمد إلا على ظواهر الرجال، وغاية ما يفيد الظن دون اليقين، ولا يوجد ما يمنعنا بعد التخفيف من ذلك التغالي من أن نعتد من رجال كل من أهل السنة والشيعة والخوارج من اعتمدوه، ونرفض منهم من رفضوه، وكذلك لا يوجد ما يمنعنا بعد التخفيف من ذلك التغالي أيضاً من الانتفاع بالحديث الضعيف في التشريع، والأخذ به عند الحاجة إليه، فلا نرفض من الأحاديث إلا ما ثبت أنه موضوعٌ بيقين، ولا نتهم من رجال

الحديث إلا من ثبت عليه الكذب قطعاً، ورُب حديث ضعيف يكون هو الصحيح، ورب رجل متهم يكون هو الرجل الثقة.

وأما الإجماع فقد اختلف في أمره، حتى قال فيه أحمد بن حنبل رضي الله عنه: (من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه)؛ وقد حمل بعض فقهاء الحنابلة ذلك على غير إجماع الصحابة، أما إجماعهم فحجة معلوم تصوره، لكون المجمعين ثمة في قلة، أما بعدهم فإنهم في انتشار وكثرة، وكذلك نُقل عن الشافعي ما يفيد أنه لا يقول بوجوده إلا في الفرض الذي لا يسع أحداً جهله، من الصلوات والزكوات وتحريم الحرام، وأما علم الخاصة الذي لا يضير العوام جهله فيقول فيه نحو ما قاله أحمد بن حنبل.

وقد اتفقوا جميعاً على أنه لا بد من استناد الإجماع إلى نص من كتاب أو سنة، وإذا كان هذا شأنه معهما فلا يكون لعدّه من أصول الاجتهاد شأن كبير بعدهما، على أنا إذا أبقيناها الآن بين هذه الأصول، وأردنا أن نرجع إليه فيما نروم من فتح باب الاجتهاد، فسند أنفسنا أمام إجماع لأهل السنة، وأمام إجماع ثانٍ يغيّره للشيعة، وأمام إجماع ثالث يغيّرهما للخوارج، وهلمّ جرا، وإني أوترّ أن نقف وجهاً لوجه أمام النصوص التي لا بد من استناد الإجماع إليها على أن نقف جامدين أمام هذه الإجماعات المتعددة، فمن الممكن معالجة هذه النصوص بتأويل أو غيره، ومن الممكن الجمع بينها بوجه من الوجوه التي تتفق فيها الكلمة، أما الإجماع فإنه لا يقبل تأويلاً ولا جمعاً، ولهذا أرى أن نحذف هذا الأصل من الأصول التي يرجع إليها في الاجتهاد، وأن نرجع مباشرة إلى النصوص التي لا بد من استناده إليها، فقد يفتح الله علينا فيها بفهم جديد غير ما فهموه منها، وقد نصل بذلك إلى حل كثير من مشاكلنا الفقهية، ولا يوجد أماننا من هذا الأصل عقبة تقف في سبيلنا.

وأما القياس فهو الأصل الذي بقي لنا من أصل الرأي الذي كان يأخذ به بعض كبار الصحابة مثل عمر وعثمان وغيرهما، وكان يُعرف به قوم من الفقهاء يلقبون بأهل الرأي، وهو أتمّ من القياس شمولاً، وأكمل منه اتساعاً^(٧)،

(٧) تاريخ التشريع الاسلامي ص ٢١١ (الطبعة الرابعة).

إذ كان على ما يظهر من فتاويهم عبارة عن الحكم الذي يبنى على القواعد العامة للدين كقوله صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار) وقوله: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)، ولم يكونوا يهتمون بأصل معين يشبهون بمحله الحادثة التي يفتون فيها، كما يجب ذلك في القياس، ومن هذا إسقاط عمر سهم المؤلفه قلوبهم مع أن القرآن عدّهم من المستحقين، وإسقاطه الحد عن السارق عام الجماعة، وتركه التغريب في الزنا بعد أن لحق أحد المغرّبين بالروم وتنصّر، وجعله الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ثلاثاً بعد أن كان واحدة على عهد رسول الله وعهد أبي بكر وصدر من إمارته، وله من ذلك كثير.

وقد حدث بعد هذا أن أخذ قوم يذمّون هذا الرأي، وكان ذلك بعد ظهور العناية بجمع السنة وتدوينها، وقيام فئة من العلماء بذلك عُرفوا بأهل الحديث، فشنّوا غارة شعواء على أهل الرأي، وأخذوا يقولون: إن الشريعة أجلّ وأرفع من أن تكون مجالاً لآراء أهل الرأي من العباد، لأنها من الله كتاباً كانت أم سنة، وما كان كذلك يكون أبعد من الخطأ والاختلاف، والرأي من الإنسان، وهو عرضة لأن يخطئ وأن يصيب، وهنا يكون الاختلاف والفرقة، وقد نُهينا عنهما، إلى غير هذا من أقوالهم في التشنيع على أهل الرأي.

وهي كما ترى أقوال فيها كثير من الغلو، لأن الرأي إذا كان مبنياً على القواعد العامة للدين فهو من الله أيضاً، وهذه الفرقة التي يخشونها منه حاصلة بدونه كما نرى، وليست كل فرقة مذمومة في الدين، إنما المذموم فيه الفرقة المؤدية إلى التنازع والتخاصم، والاختلاف في الرأي لا يصح أن يؤدي إلى شيء من هذا، مادام يكون رائدنا فيه الإخلاص وصدق النية.

وقد وجدت هذه الأقوال في ذم الرأي آذاناً صاغية من الجمهور، وكان لهذا أثره في نفوس أنصاره، فأخذوا يتقربون إلى أهل الحديث، ويتركون الاعتماد على هذه القواعد العامة الثابتة في الدين باليقين، إلى أن صاروا من هذا الأصل الجليل إلى قاعدة القياس التي لا بد فيها من الاعتماد على أصل معين من الحديث الثابت بالظن.

وإني أرى في هذا الأصل أيضاً أن نرجع فيه إلى ما كان عليه في عهده الأول من الشمول والاتساع، ولا تقتصر فيه على إلحاق الشبيه بالشبيه، ولا

يخفى أن السنة قد اختلفت رواياتها اختلافاً كبيراً، ولا بد من تحكيم الرأي فيها تحكيماً مطلقاً، ولست أدري معنى لتحرّجنا الآن من تحكيم الرأي في علم الفقه وهو من الفروع بعد أن صرنا أخيراً إلى تحكيمه في علم الكلام وهو من الأصول، وقبلنا فيه عند تعارض دليل العقل النقل أن نرجح دليل العقل على دليل النقل، ويكون هذا بتأويل دليل النقل أو ترك أمره إلى الله تعالى.

وهذا هو ما أراه في هذه الأصول الأربعة التي يقوم عليها الاجتهاد في الإسلام، وقد اقترحت في مقالي الثاني في هذا الموضوع عقد مؤتمر إسلامي من جميع المذاهب الإسلامية الباقية لفتح باب الاجتهاد فتحاً صريحاً، وتنظيم أمره تنظيمًا يقضي على ما يساور نفوس أنصار التقليد من الخوف على الدين من فتحه.

وهناك أمر خطير له أثره في تسهيل أمر الاجتهاد علينا، وفي القضاء على هذه العزلة في الاجتهاد بيننا وبين باقي الطوائف الإسلامية، وذلك هو تأليف كتاب في الفقه على جميع المذاهب الإسلامية، تُجمع فيه أقوال الأئمة من سائر المذاهب المعمول بها الآن وغيرها، وتبين فيه مآخذها التي اعتمدوا عليها فيها، وهذا هو العمل الخطير الذي يجب أن يمهّد به لفتح باب الاجتهاد من يدعون الآن إلى فتح باب، وهذا هو باب المجد مفتوح على مصراعيه للرجل الذي يريد منه البدء بالعمل قبل أن تفوت عليه فرصته، ويكون للتاريخ بعد ذلك حكمه فيه، وقد بلغت اللهم فاشهد.

اللهم إني لا أدعي العصمة فيما قلت، وفيما سأقول في هذا الموضوع، وإنما أريد أن أعرض رأبي فيه على صفحات مجلة (الرسالة) الغراء، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمن نفسي، وإني حيثما أعرض رأبي في ذلك على صفحات هذه المجلة، فإنه سيصبح في يوم ظهورها مقروءاً لألوف الألوف من علماء الدين وغيرهم، فتشترك فيه الآراء، وتمحصه البحوث، وهذه وسيلة لتمحيص الرأي لم تكن متوفرة لأهل الاجتهاد الأول، وستكون لنا عوضاً مما قد يمتازون به علينا من سعة الإطلاع والعلم.

قرأت ما كتبه الأستاذ علي الطنطاوي في الرد على ما ذهبت إليه من تجويز الاجتهاد في الأصول كالفروع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم جعل للمجتهد أجرين إذا أصاب وأجرأ واحداً إذا أخطأ، ولم يفرق بين أصول وفروع، بل أطلق الأمر إطلاقاً، وفتح باب الاجتهاد في الأصول والفروع معاً.

وقد أنكر الأستاذ هذا أشد الإنكار لأنه يخالف ما استقر عليه الرأي بين المتأخرين من علماؤنا في الاجتهاد، ويخالف تعريفهم له بأنه استنباط الفروع من الأصول، فيخرج من هذا المسائل الكلامية لأنها ليست من الفروع، ولأن الحق فيها واحد فمن أخطأه فهو آثم، فإن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالمخطئ كافر.

وما كنت أظن أن الأستاذ يؤخذني بهذا بعد أن قرأ ما كتبت في موضوع الاجتهاد، وهو موضوع سأعود إليه بعد في مجلة الرسالة الغراء، فإني فيما كتبت في هذا الموضوع خارج على أولئك العلماء من المتأخرين، فلا يصح أن يُحتج عليّ برأيهم في الاجتهاد، وتقييدهم له بالفروع دون الأصول. فالاجتهاد عندي بذل الجهد في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، اعتقادية كانت تلك الأحكام أو عملية.

وليس بصحيح ما ذهب إليه الأستاذ من أن المخطئ في المسائل الكلامية آثم، لأن الخلاف بين أهل الكلام ليس مقصوراً على الخلاف بين جماعة أهل السنة وغيرهم من الفرق التي يقال إنها آثمة، فهناك خلاف أيضاً في علم الكلام بين أهل السلف والخلف من جماعة أهل السنة، وهناك خلاف أيضاً بين الخلف من الأشعرية والماتريدية، وهو خلاف لا إثم فيه لقيامه على الاجتهاد، وأنا لا أزيد على هذا إلا أنني لا أفرق فيه بين أهل السنة وغيرهم.

الوطنية والقومية في الاسلام

عرف المسلمون الوطنية والقومية في عصرنا عند ما ابتلوا فيه بالمستعمرين الأوربيين، فقد عملوا على محو وطنيتهم وقوميتهم، ليزيلوا به العقبة التي تحول دون رضاهم باستعمارهم، وفنائهم في وطنيتهم وقوميتهم، فقابلوا عملهم على محو وطنيتهم وقوميتهم اعتزازاً بهما، وتمجيداً لماضيهم فيهما، وهم في هذا تارةً يعتزون بماضيهم في الإسلام، ليجمعوا به بين المسلمين في جميع أوطانهم، فيكون لهم قوة باجتماعهم، وتارةً يعتزّ العرب منهم بقوميتهم العربية، ليجمعوا بها بين العرب في جميع أوطانهم فيكون لهم قوة باجتماعهم، وتارةً يعتزّ المصريون منهم مثلاً بقوميتهم المصرية، ليجمعوا بين أبناء مصر على اختلاف أديانهم، حينما يريد المستعمر الأوربي أن يتخذ اختلافهم في الأديان وسيلةً للتفريق بينهم، ليسود بينهم بتفريق كلمتهم، وهذه هي أكبر قاعدة يعتمدون عليها في سياستهم الاستعمارية (فرق تسد).

والمسلمون في عصرنا إذا اعتزوا بقوميتهم وأوطانهم الخاصة من أجل ذلك الغرض الشريف وإذا تغنّوا بدمائهم فيها من أجل ذلك الغرض أيضاً، فإنهم لا ينسون وطنهم الإسلامي العام، ولا جامعتهم الإسلامية الكبرى، بل يجمعون بين الوطنيتين، ويعتزون بماضيهم الإسلامي، كما يعتزون بماضيهم القومي، لأنه لا منافاة بين الوطنيتين، ولا بين الإسلام والقومية، وقد جمع بينهما مهيار الديلمي في قوله:

وأبي كسرى، علا إيوائه أين في الناس أبٌ مثل أبي ؟
قد ضممتُ المجد من أطرافه سؤدد الفرس ودين العرب
فأجاد في هذا أيما إجادة، وليس في فخره بأبوة كسرى له ما يؤاخذ عليه في دينه.

ولكن بعض المتزمتين في الدين لا يعرفون إلا الوطنية الاسلامية، ويدعون إن الإسلام لا يعرف تلك الوطنية القومية المبتدعة، وينكرون على من يمزج قوميته المتحولة بالإسلام نفسه، فيفتخر بقوميته كما يفتخر بإسلامه. ولعلمهم يعدّون هذا من دعوى الجاهلية الواردة في حديث: " ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية ". وهي قولهم (يا آل فلان)

عند وقوع تنازع بينهم، ولعلمهم يستندون في ذلك أيضا على قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) لو فد تميم حين قالوا له: " نحن ناس من تميم، جئنا بشاعرنا وخطيبنا نشاعرك ونفاخرك، فقال لهم: ما بالشعر بعثنا، ولا بالفخار أمرنا ". ولعلمهم يستندون أيضا على قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) حين خطب الناس بمكة فقال: " أيها الناس، إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتعاظمها بأبائها، فالناس رجالان: بر تقي كريم على الله تعالى، وفاجر شقي هين على الله تعالى، والناس بنو آدم، وخلق الله آدم من تراب، ثم قرأ قوله تعالى: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ".

فأما دعوى الجاهلية فليس الاعتزاز بالوطنية والقومية على الوجه السابق منها في شيء، وإنما دعوى الجاهلية (يا آل فلان) كانت تقال لإثارة الحروب والفتن بين القبائل، فأبطل الإسلام هذه الدعوى المفرقة، لأنه يريد الجمع لا التفريق، ويريد التحاب لا التخاصم، والاعتزاز بالوطنية على الوجه السابق لا يراد منه إثارة الحروب بين أبناء الوطن الواحد، وإنما يراد جمعهم على الوطنية لإبطال ما يريد العدو من تفريق كلمتهم، ليتمكن بتفريقها من السيادة عليهم، وهذا يدخل في دعوة الإسلام إلى جمع الكلمة، وتقوية الرابطة.

وأما قصة وفد تميم، فإن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقتصر فيها على قوله: " ما بالشعر بعثنا، ولا بالفخار أمرنا " بل أذن بعد هذا لخطيبهم وشاعرهم، لأن عدم بعثه بالشعر لا يفيد تحريم الشعر، وكذلك عدم أمره بالفخار لا يفيد تحريم الفخار على الإطلاق، كيف وقد افتخر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله: " أنا أفصح العرب بيد أني من قريش " فافتخر بكونه أفصح العرب، كما افتخر بكونه من قريش التي أفادته هذه الفصاحة وغيرها مما أفادته، وكان خطيب تميم عطار بن حاجب، فقام حين أذن له النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال:

" الحمد لله الذي له علينا الفضل والمن، وهو أهله، الذي جعلنا ملوكا، ووهب لنا أموالاً عظيماً نفعل فيها المعروف، وجعلنا أعز أهل المشرق، وأكثره عدداً، وأيسره عُدَّة، فمن مثلنا في الناس؟ ألسنا برؤوس الناس وأولي

فضلهم؟ فمن فاخرنا فليعدد مثل ما عددنا، وإنا لو نشاء لأكثرنا الكلام، ولكننا نحيا من الإكثار فيما أعطانا، وإنا نعرف بذلك، أقول هذه لأن تأتوا بمثل قولنا، وأمر أفضل من أمرنا " .

فقال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لثابت بن قيس: قم فأجب الرجل في خطبته.

فقام ثابت فقال:

" الحمد لله الذي السماوات والأرض خلقه، قضى فيهن أمره، ووسع كرسيه علمه، ولم يك شيء قط إلا من فضله، ثم كان من قدرته أن جعلنا ملوكا، واصطفى من خير خلقه رسولا أكرمه نسباً، وأصدقه حديثاً، وأفضله حسباً، فأنزل عليه كتابه، واثتمنه على خلقه، فكان خيرة الله من العالمين، ثم دعا الناس إلى الإيمان به، فأمن برسول الله المهاجرون من قومه وذوى رحمته، أكرم الناس حسباً، وأحسن الناس وجوهاً، وخير الناس فعالاً، ثم كان أول الخلق إجابة واستجاب لله حين دعاه رسول الله نحن، فنحن أنصار الله، ووزراء رسوله، نقاتل الناس حتى يؤمنوا بالله، فمن آمن بالله ورسوله منع منا ماله ودمه، ومن كفر جاهدناه في الله أبداً، وكان قتله علينا يسيراً، أقول قولي هذا وأستغفر الله للمؤمنين والمؤمنات، والسلام عليكم " .

ثم قام شاعر بني تميم وهو الزبيرقان بن بدر فقال:

نحن الكرام فلا حي يعادلنا	منا الملوك وفينا تنصب البيع
وكم قسرنا من الأحياء كلهم	عند النهاب وفضل العز يتبع
ونحن نطعم عند القحط مطعمنا	من الشواء إذا لم يؤنس القرع
بما ترى الناس تأتينا سراتهم	من كل أرض هويًا ثم نصطع
فننحر الكوم عُبطاً في أرومتنا	للنازلين إذا ما أنزلوا شيعوا
فلا ترانا إلى حي نفاخرهم	إلا استفادوا فكانوا الرأس يقطع
فمن يفاخرنا في ذاكم نعرفه	إنا كذلك عند الفخر نرتفع

فلما فرغ الزبيرقان قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لحسان بن ثابت:

قم يا حسان فأجب الرجل فيما قال، فقال حسان:

إن الذوائب من فخر وإخوتهم
قد بينوا سنة للناس تتبع

يرضى بهم كل من كانت سريرته
 قوم إذا حاربوا ضروا عدوهم
 سجية تلك منهم غير محدثة
 إن كان في الناس سباقون بعدهم
 لا يرفع الناس ما أوهت أكفهم
 أعفة ذكرت في الوحي عفتهم
 لا يبخلون على جار بفضلهم
 لا يفخرون إذا نالوا عدوهم
 إلى أن قال:

أكرم بقوم رسول الله شيعتهم
 أهدي لهم مدحتي قلب يوازره
 فإنهم أفضل الأحياء كلهم
 إذا تفاوتت الأهواء والشيع
 فيما أحب لسان حائك صنع
 إن جدَّ بالناس جدُّ القول أو سمعوا
 فلما فرغ حسان من قوله قال الأقرع بن حابس من تميم: وأبي إن هذا
 الرجل لمؤتَّى له، لخطيبه أخطب من خطيبنا، ولشاعره أشعر من شاعرنا،
 ولأصواتهم أعلى من أصواتنا، ثم أسلم الوفد، وجازاهم النبي (صلى الله
 عليه وآله وسلم) فأحسن جوائزهم.

فهذا تفاخر أجازه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفيه تمجيد للقومية
 واعتزاز بها من وفد تميم، نادى بها خطيبهم وشاعرهم، فسمعهم النبي (صلى
 الله عليه وآله وسلم)، ولم ينكر عليهم ما تمدحوا به من مجدهم وكرمهم وفضل
 أحسابهم، وإنما أمر خطيبه وشاعره فقاما فتمدحا وافتخرا بمجد القومية أيضاً،
 واعتزاً بها كما اعتز وفد تميم بقوميتهم، ولكنهما جمعا بين الاعتزاز بالقومية
 والاعتزاز بالدين، وضربا لنا مثلاً بأنه لا تنافي بين الأمرين.

وأما حديث: " إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتعاضمها بآبائها ".
 وكذلك الآية التي ذكرت فيه فسببهما أنه لما كان يوم فتح مكة أمر النبي (صلى
 الله عليه وآله وسلم) بلالاً حتى علا ظهر الكعبة، فأذن في الناس أذان
 الإسلام، فقال عتاب بن أسيد: الحمد لله الذي قبض أبي ولم ير هذا اليوم.
 وقال الحارث بن هشام: أما وجد محمد غير هذا الغراب الأسود مؤذنا؟ وقال

سهل بن عمرو: إن يكره الله شيئاً يغيّره، وقال أبو سفيان: إني لا أقول شيئاً، أخاف أن يخبره رب السماء.

فأخبر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بما قالوا، وسألهم عما قالوا فأقروا، فأنزل الله تعالى تلك الآية، وقام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فخطب فيهم تلك الخطبة، وزجرهم ونهاهم عن التفاخر بالأنساب، والتكاثر بالأموال، والإزراء بالفقراء، كما أزرى هؤلاء الأشراف من قريش ببلال، لأنه كان عبداً فيهم قبل الإسلام، فأنفوا أن يصل به الإسلام إلى هذه المنزلة التي يعلو فيها ظهر الكعبة، ويؤذن في الناس بما أذن، وهذا تفاخر بالأنساب والأموال ياباه الدين، لأن فيه خروجاً عليه، وإنكاراً لرفعه بلالاً بسبقه إلى الإسلام إلى هذه المنزلة، ولوضعهم في منزلة دونه بسبب تأخرهم في الإسلام ومحاربتهم له.

فالإسلام يقرّ مجد الآباء ولا ينكره، ولكنه لا يقرّه على الإطلاق، وإنما يقره إذا بعث في الأبناء سعياً للمحافظة عليه، وإذا لم يبعث كبراً على الناس وتعاضماً عليهم وإزراء لهم، كما أزرى أولئك الأشراف من قريش ببلال، وقد روى عن أبي هريرة أنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الناس أكرم؟ قال " أكرمهم عند الله أتقاهم ". قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: " أكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله " يعني آباءه يعقوب وإسحاق وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام، قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فعن معادن العرب تسألون؟ قالوا: نعم. قال: " فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا ". أي إذا تعلموا أحكام الشرع وعملوا بها، فلم ينكر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) معادتهم وأصولهم في الجاهلية، بل أقرها لهم إذا فقهوا في الدين، فإذا آثروا الجهل على العلم ضاعت بالجهل معادتهم، وارتفعت بالعلم معادن كانت دونهم، والله در الشاعر إذ يقول:

العلم يرفع بيتاً لا عماد له والجهل يهدم بيت العز والشرف
ويجب بعد هذا أن نعرف الوطنية والقومية على حقيقتهما، وأن نعرف الدين على حقيقته، لأن كثيراً من الناس يخلط بينهما، ويرى أنه لا وطنية ولا

قومية إلا بالدين، فلا يشارك أهل دين غيرهم في الوطنية والقومية، وهذا فهم خاطئ كل الخطأ، فالدين لله تعالى وحده، وحسابهم عليه مختلف عنده، ولكن الوطنية والقومية لجمع الناس على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، لكل منهم حقه فيه، ولكل منهم حق الدفاع عنه بالمسانّ والسيف، وحق الاعتزاز بماضيه ومجد آبائه فيه، على وجه ينفع ولا يضر، ويجمع ولا يفرق.

وقد عقد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) معاهدة بين أهل المدينة حين هاجر إليها، سوّى فيها بينهم على اختلاف أديانهم، وجعل لأهلها من غير المسلمين حق الدفاع عنها معهم، فلما كانت غزوة أحد طلب منهم أن يقوموا بالدفاع عنها مع مواطنيهم من المسلمين، فأجابه قليل منهم، وممن أجابه مخيريق اليهودي، فقال فيه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): " مخيريق خير يهود " فلما ذهب مخيريق إلى القتال مع المسلمين قال: إن هلكت فمالي لمحمد، وقد قُتل في هذه الغزوة مع من قتل من المسلمين، فصار ماله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد حبسه فيما حبسه على المصالح العامة، من فذك وأموال بني النضير وغيرها مما أفاءه الله تعالى عليه.

ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة، فليكن عندنا من التسامح الديني مثل ما كان عنده، ولنترك ذلك التزمم الديني الذي كرهه الناس في ديننا ولم يفده، بل أضره وجعله يقف عند الحد الذي وصل إليه بفضل ذلك التسامح.

الرابطة الوطنية والرابطة الاسلامية

هذا الموضوع له صلة وثيقة أيضا بالغرض الذي تسعى إليه جماعة التقريب بين المذاهب، فإنه إذا ثبت أن الإسلام ينظر إلى الرابطة الوطنية كما ينظر إلى الرابطة الإسلامية، فيرعى حق المواطن غير المسلم كما يرعى حق المواطن المسلم، ويجعل بينهما أخوة وطنية كالأخوة الوطنية بين المواطنين المسلمين لا تؤثر فيها المخالفة في الدين، ولا يحطّ من قداستها أن كلاً من المسلم وغير المسلم ينظر إلى الآخر نظراً مختلفاً كل الاختلاف من حيث الثواب والعقاب الآخرويان.

إذا ثبت هذا كانت رابطة المسلم بالمسلم أحق بالرعاية والتقدير، لأن الخلاف بينهما لا يبلغ درجة الخلاف بين المسلم وغير المسلم، ولأن كلاً منهما لا ينظر إلى الآخر في الثواب والعقاب أنه آثم بمخالفته له في المذهب، ولكن هذا لا يبلغ ما يبلغ ما بين المسلم وغير المسلم، فيجب أن يُترك أمره إلى الآخرة وحدها، ويجب ألا يكون له أثر فيما بيننا في هذه الدنيا، إن لم يجب أن يزول أيضاً من نفوسنا ليعذر كل منا الآخر في هذه الخلافات المذهبية ولا يرى فيها عصياناً ولا إثماً، وإنما هي خلافات بريئة دعا إليها فتح باب الاجتهاد في الإسلام، والمجتهد إن اخطأ فهو معذور، وإن أصاب فهو مأجور.

و قد يظن كثير من الناس أنه ليس في الإسلام الا رابطة واحدة هي الرابطة الإسلامية، فلا يكون فيه رابطة أخرى هي رابطة الوطنية، لأنه لا يعرف حدود الوطن، ولا يعرف حدود القومية وما إليها من الحدود، ولا يعرف العصبية للوطن أو القومية على النحو الذي كان معروفاً قديماً بين الناس، ولا يزال معروفاً بينهم في عصرنا الحديث، وإنما أتى للقضاء على هذه العصبية لتزول فيه كل عصبية إلا عصبية الدين، وتذهب كل أخوة إلا الأخوة في الإسلام.

نعم قد يظن كثير من الناس هذا كله، بل يظن أكثر منه، فيظن أن الإسلام قد جعل المسلمين بعضهم أولياء بعض، وجعل غير المسلمين بعضهم أولياء بعض، فقطع ما بين المسلمين وغير المسلمين فلا يكون بينهم رابطة أصلاً، ولا يكون هناك رابطة وطنية تجمع بين المسلمين وغير المسلمين، ويؤيد هذا بقوله

تعالى في الآيتين ٧٢ - ٧٣ - من سورة الأنفال: "إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا وما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير، والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير".

والحق أن هذا لا يفيد من يظن هذا كله في شيء، لأننا إذا حملنا الولاية في الآيتين على ولاية الإرث كما ذهب إليه بعض المفسرين، كانت في موضوع آخر غير موضوعنا، وهو ولاية المواطن للمواطن وإن كان أحدهما مسلماً والآخر غير مسلم، وكذلك الأمر إن حملنا الولاية في الآية على غير ولاية الإرث، كما ذهب إليه كثير من المفسرين، لأن من حملها على الإرث ذهب إلى أنها منسوخة بقوله تعالى بعد الآيتين السابقتين: "وأولوا الأرحام بعضهم أولياء بعض" والحكم بأن ذلك صار منسوخاً بآية أخرى مذكورة معه في غاية البعد، وهذا إلى أنه لا ضرورة تدعو إلى حمل الولاية على الإرث، لأن لفظها لا يفيد إلا القرب، فيمكن حملها على غير الإرث، وهو كون بعضهم معظماً للبعض مهتماً بشأنه، مخصوصاً بمعاونته ومناصرته، والمقصود أن يكونوا يداً واحدة على الأعداء، وأن يكون حب كل واحد لغيره جارياً مجرى حبه لنفسه، وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى كان حمله على الإرث بعيداً عن دلالة اللفظ.

وإنما كان حمل الولاية في الآيتين على هذا المعنى مثل حملها على الإرث في عدم المعارضة للولاية بين المواطنين وإن كان أحدهما مسلماً والآخر غير مسلم، لأن الآيتين لم تنزلا في مثل هذين المواطنين، وإنما نزلتا في كفار قريش واليهود الذين اجتمعوا على حرب المسلمين ووالى بعضهم بعضاً على عداوتهم، وكانت الجنسية علة ولاية بعضهم لبعض، لأنهم لما اشتركوا في هذه العداوة صارت هذه الجهة موجبة للولاية بينهم، ولقرب بعضهم من بعض، ولم يكن اشتراكهم في هذا لأجل اتفاقهم في الدين، لأن كل فريق منهم كان في

نهاية الإنكار لدين صاحبه، وإنما كان لمحض ما وقعوا فيه من الحسد والبغي والعناد.

على أن الآيتين إذا كان فيهما ما يفيد قطع الولاية بين المسلمين وأعدائهم من أولئك المحاربين، فإن فيها ما يفيد الإبقاء على ما يكون من ولاية بينهم وبين غير المحاربين، وهذا في قوله تعالى في الآية الأولى منهما: " وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق " فليس في هذا ما يمنع من طغيان الرابطة الإسلامية على غيرها فقط، بل فيه ما يفيد إثارة غير الرابطة الإسلامية عليها في بعض الحالات، كما في هذه الحالة التي أثر فيها بعض المسلمين الإقامة في مكة على الهجرة إلى المدينة، وكانت مكة في ذلك الوقت دار حرب، فوجبت الهجرة منها إلى المدينة تكثيراً لعدد المسلمين وزيادة في النكاية بأهل مكة، فكان من أقام بها من المسلمين عاصياً بإقامته فيها، وقد أوجب الله تعالى على المسلمين في المدينة أن ينصروهم في الدين إذا استنصروهم، واستثني من هذا أن يكون استنصارهم لهم على قوم من غير المسلمين بينهم وبين أهل المدينة رابطة ميثاق، وهم أهل ذمة المسلمين، بأن يكونوا مواطنين لهم أو معاهدين، فأوجب عليهم مراعاة ذلك على مراعاة الرابطة الإسلامية بينهم وبين مسلمي مكة، لضعفها بإيثارهم دار الحرب على دار الإسلام، وعودهم عن نصره إخوانهم بالمدينة على أعدائهم بمكة، فكان من حسن السياسة إثارة الرابطة السياسية على الرابطة الإسلامية في هذه الحالة، لأن مسلمي أهل مكة يُظهرون أهل الحرب ببقائهم بينهم، وأهل الذمة يظهرون المسلمين على أهل الحرب بمعاهدتهم لهم، وإيثارهم مسالمتهم على حربهم، وفي هذا تقوية لجانب المسلمين على خصومهم، فكان موقفهم من الناحية السياسية أحسن من موقف مسلمي مكة.

ومن مزايا الإسلام أنه لا يزن الأمور بميزان الدين فقط، بل يزنها بميزان الدين وبميزان السياسة وغير هذا من الموازين الانسانية، ثم يأخذ في هذا بحكم المصلحة العامة، وإن ترتب على هذا ما ترتب في هذه الحالة من إهمال مراعاة الرابطة الإسلامية، وهذه مرونة دينية لا يكاد الانسان يجدها في غير الإسلام، ونظر بعيد يمتاز به على غيره من الأديان، وتوجيه شامل يناسب تشريعه

الشامل للناس جميعاً على اختلاف أجناسهم وأديانهم، ويلائم حكمه العادل الذي لا يخصص بعدله المسلمين وحدهم.

على أن في إيجابه تعالى على مسلمي أهل المدينة نصرته مسلمي أهل مكة إذا استنصروهم في الدين ما يفيد الغرض الذي تسعى إليه جماعة التقريب بين المذاهب، فقد حصل بعود مسلمي أهل مكة عن نصرته إخوانهم بالمدينة خلاف كبير بين الفريقين، ولعله أول خلاف حصل بين المسلمين، ثم طال أمده بينهم لأنه ظل من بدء الهجرة من مكة إلى السنة الثامنة منها، وهي السنة التي فتح المسلمون فيها مكة، وانقطع بها حكم الهجرة منها إلى المدينة، لأنها صارت بعد فتحها دار إسلام، فكانت الإقامة بها مثل الإقامة بالمدينة، ولكن هذا الخلاف حصل في عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فوقف به عند حده الذي يجب أن يقف عنده، وجعله خلافاً سياسياً لا دينياً، فلم يحكم به على المسلمين الذين لم يهاجروا بالخروج من الإسلام، كما حكم بهذا بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في مثل هذا الخلاف أو أقل منه، ثم إنه لم يتغالب فيه بعد هذا حتى يصير إلى قطيعة بين الفريقين، ويتتهي إلى عداوة دينية أو سياسية، كما انتهى الخلاف بين المسلمين بعده إلى مثل هذه العداوة، بل بقيت الرابطة الإسلامية بين الفريقين في الحد السابق، ووجب على مسلمي أهل المدينة نصرته مسلمي مكة إذا استنصروهم في الدين إلا على قوم بينهم وبينهم ميثاق، فلم يؤثر الخلاف بين الفريقين في رابطتهم، بل كان مسلمو أهل المدينة ينظرون إلى مسلمي مكة بشيء من الرحمة والشفقة، ويعملون على ضمهم إليهم بكل وسيلة، إلى أن انتهى الخلاف بينهم بفتح مكة.

ويمكننا بعد هذا أن نحكم بأن الإسلام لا ينظر في سياسته إلى الرابطة الإسلامية وحدها، بل ينظر فيها إلى غير الرابطة الإسلامية، من الرابطة الوطنية ونحوها، لأنه يمتاز على غيره من الأديان بأنه لا إكراه فيه على الدين، فيدخل في حكمه المسلم وغير المسلم، ويجتمع في وطنه الناس على اختلاف أديانهم وأجناسهم، فيكون وطنه وطناً لهم جميعاً.

وقد نشأ الوطن الإسلامي المشترك بين المسلمين وغيرهم بعد هجرتهم من مكة إلى المدينة، فصارت المدينة بهذه الهجرة وطناً إسلامياً، بحكم الكثرة

الإسلامية التي ظهرت فيها، فصار لها الحكم في أهلها، وقد كان فيها جالية من اليهود هاجرت إليها قديماً قبل المسلمين، واتخذت الصناعة والتجارة والزراعة حرفة لها، وعاملت العرب بالربا الفاحش، حتى ابتزت كثيراً من أرضهم وأموالهم، ولما طال العهد عليها بين العرب انغمست في جاهليتهم، وانقسمت إلى قبائل مثلهم، فكان منهم بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة، وكان العرب الذين يسكنون بينهم ينقسمون إلى قبيلتين كبيرين (الأوس والخزرج) وكان بين القبيلتين حروب وخصومات، فاشتركت تلك القبائل اليهودية في هذه الحروب، وانقسموا بها على أنفسهم، ونسوا ما بينهم من رابطة الجنس والدين، فدخل بنو قريظة في حلف الأوس، ودخل بنو قينقاع وبنو النضير في حلف الخزرج.

فلم يضق الإسلام بهؤلاء اليهود بعد أن آل أمر هذا الوطن إليه، وبعد أن صار له الحكم فيه، ولم ينظر إليهم كعنصر أجنبي دخيل على العرب، ولم تمتد عينه إلى ما لهم من أراضٍ وأموال استغلّوا فيها غفلة العرب في جاهليتهم، وحصلوا عليها بوسائل غير شريفة من الربا الفاحش وغيره، لأن الإسلام دين سمح كريم، لا ينظر إلى ما يثير الأحقاد، ولا يبحث فيما يزرع الكراهية في النفوس، وإنما ينظر إلى ما يزيل الأحقاد ويقتلها، ولا يعمل على هذا فيما بين أهله وخدمهم، بل يعمل عليه أيضاً فيما بينهم وبين غيرهم، ليكون دين المحبة والصفح بين الناس، لا دين الأحقاد والكراهية بينهم، ولهذا جاء بدفع السيئة من أعدائه بالحسنة منه، كما قال تعالى في الآية - ٣٤ - من سورة فصلت " ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم " .

فأراد الإسلام أن يجمع بين هؤلاء المتنافرين من العرب واليهود في هذا الوطن الجديد، وقد قبله العرب ديناً لهم وبقي اليهود على يهوديتهم، فجمع بينهم في هذا الوطن الجديد برابطة الوطنية، ليعيشوا فيه جنباً لجنب إخواناً في الوطن، لا يفرقهم ما بينهم من الاختلاف في الدين والجنس، لأن الإسلام يرى أن الدين لله يحاسب عليه في الآخرة، وأن الوطن لجميع الناس على اختلاف أديانهم، كما يرى أن الناس كلهم لأب واحد وأم واحدة، فلا يصح

أن تفرق بينهم فوارق من الاختلاف في الجنس ونحوه، لأنهم خُلِقوا ليتعارفوا لا ليتناكروا، كما قال تعالى في الآية - ١٣ - من سورة الحجرات: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير " وبهذا كان الإسلام أول من أتى الناس بذلك الأصل العظيم: الدين لله، والوطن لجميع الناس.

و قد توصل الإسلام إلى هذه الغاية العظيمة بإبطال ما كان بين أهل ذلك الوطن قبل الإسلام من معاهدات مفرقة بينهم، ليعقد بينهم معاهدة جديدة تجعلهم إخوة في هذا الوطن، فينسى العرب فيه أنهم عرب، كما ينسون أنهم أوس وخزرج، وكذلك ينسى اليهود فيه أنهم يهود كما ينسون قبائلهم التي كانت تفرق بينهم، فعقد بين المهاجرين والانصار - الأوس والخزرج - واليهود معاهدة جديدة تحالف ما كان بينهم من معاهدات، وتوافق الغرض الجديد الذي يريده لذلك الوطن، وكتب بها كتاباً وادع فيه اليهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم وساوى بينهم وبين إخوانهم في الوطن من المسلمين، فكانت هذه المعاهدة فتحاً جديداً في السياسة الدينية، أقرت حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية الوطن، وحرية النفس، وحرية المال، ولم يحدث مثل هذا قبلها فيما بين أهل الأديان، بل كل هناك الاضطهاد والظلم، والتفرقة في الحقوق بين أهل الوطن، للاختلاف في الدين أو الجنس، فأزال الإسلام هذا كله بعدله، وقضى عليه بمرونته وسماحته.

رأي الأكثرية في السياسة الشرعية

ذكر صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ رزق الزلباني في مقال له (السياسة الدستورية الشرعية) نشر في عدد صفر سنة ١٣٦٦هـ من مجلة الأزهر حكماً في رأي الأكثرية لا يصح أن يترك من غير أن تبين حقيقته الدينية، لأنه يتعلق بأمر له خطره في نظام الحكومات الدستورية الحاضرة، وقد أخذت به الحكومات الإسلامية في هذا العصر، فتألف في كل حكومة منها مجلس نيابي يقوم نظامه على الأخذ برأي الأكثرية، وقد رأى فضيلة الأستاذ أن هذا يخالف السياسة الدستورية الشرعية، لأنها توجب رد المتنازع فيه بين أولي الأمر إلى الكتاب والسنة، ولا توجب الأخذ برأي الأكثر كما توجيه الحكومات الدستورية في عصرنا، ثم ذكر أن ما درجت عليه الشريعة من ذلك أدنى إلى الصواب، وأجدر بتحقيق المصلحة واتفاق الكلمة، لأن الأكثرية قد تكون من حزب واحد ينصر بعض أفراده بعضاً في الحق وفي الباطل، فمتى شاء زعماء الحزب تقرير أمر ولو بباعث المصلحة الشخصية تبعهم الباقيون من أعضائه، فيصبح ما قرروا واجب الاتباع لأنه رأي الأكثر، وإن كان ظاهر الضرر، قبيح الأثر، فتضيع المصلحة العامة، وتترزع ثقة الأمة بأمثالهم، وتجد الفتنة والتفرق طريقهما إلى النفوس، وفي ذلك الخطر كل الخطر، وفي الرد إلى الله والرسول اطمئنان كل نفس وراحة كل ضمير، وضمان وحدة الأمة وسيرها على صراط مستقيم.

ولا شك أن ما ذهب إليه فضيلة الأستاذ من رد المتنازع فيه بين أولي الأمر إلى الكتاب والسنة هو ما جاء في قوله تعالى في الآية - ٥٩ - من سورة النساء (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) وقد ذكر المفسرون أن ذلك خاص بأمور الدين، فهي التي يرجع فيها عند التنازع إلى كتاب الله عز وجل، وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم ما دام حياً، فإن مات ردت إلى سنته، فإن لم توجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله فسبيلها الاجتهاد، وقيل: الرد إلى الله ورسوله أن يقولوا لما لا يعلمون (الله ورسوله أعلم).

فأما أمور الدنيا فقد فوض الأمر فيها إلينا، نحكم فيها بما فيه مصلحتنا، ونرجع فيها إلى ما يراه أولو الأمر فينا، كما قال تعالى في الآية - ٨٣ - من

سورة النساء، (وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو رده إلى الرسول وإلى الرسول وإلى أولي الأمر فيما ينجيهم من أمور الأمن والخوف، لأنه من أمور الدنيا، قال المفسرون: أولو الأمر هم ذوو العقول والرأي والبصيرة، أو أمراء السرايا والبعوث.

وقد أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه في الآية - ٥٩ - من سورة آل عمران، فقال (وشاورهم في الأمر) وقد اختلف العلماء في المعنى الذي من أجله أمر الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم بالمشاورة لهم، مع كمال عقله وجزالة رأيه ونزول الوحي عليه ووجوب طاعته على الخلق كافة فيما أحبوا أو كرهوا، فقيل: هو عام مخصوص، والمعنى: وشاورهم فيما ليس عندك من الله فيه عهد، وذلك في أمر الحرب ونحوه من أمور الدنيا، لتستظهر برأيهم فيما تشاورهم فيه، وقيل: إنه أمر أن يشاورهم في أمر الدين والدنيا فيما لم ينزل عليه فيه شيء، لأن النبي صلى الله عليه وسلم شاورهم في أسرى بدر وهو من أمر الدين، وقد اتفق العلماء على أن كل ما نزل فيه وحي من الله تعالى لم يجوز لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشاور فيه الأمة، وإنما أمر أن يشاور فيما سوى ذلك من أمر الدنيا ومصالح الحرب ونحو ذلك.

وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم على قوم يؤبرون نخلهم، فقال لهم: لو تركتموه لصلح، فتركوه ففسد، فأتوا إليه فأعلموه بفساده، فقال لهم: أنتم أعلم بأمور دنياكم.

فهناك إذن أمور كثيرة لا يجب على المسلمين أن يرجعوا عند التنازع فيها إلى الكتاب والسنة، وهي أمور الحكم التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه فيها، لأنها هي محل الشورى، وهي التي تؤلف المجالس النيابية في الحكومات الدستورية للرجوع إليها فيها، أما أمور الدين فشأنها في ذلك شأن القوانين الوضعية، ولا شك أن وجود القوانين الوضعية لا يمنع من تأليف المجالس النيابية في الحكومات التي تأخذ بها، فكذلك لا يمنع وجود القوانين السماوية من تأليف المجالس النيابية في الحكومات التي تأخذ بها، لأن المجالس النيابية ليست محاكم تنظر في مسائل القوانين السماوية أو الوضعية،

وإنما هي رقيبة على حكوماتها، تعطيها ثقتها إن عدلت في الحكم، وتعزلها من الحكم إن جارت فيه^(٨).

وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم على الشورى في حكمه، حتى قالت عائشة رضي الله عنها: ما رأيت رجلاً أكثر استشارة للرجال من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن ذلك: أنه في غزوة الأحزاب أراد أن يصلح عيينة بن حصن والحارث بن عوف على ثلث ثمار المدينة، فعرض ذلك على سعد بن معاذ وسعد بن عباد سيدي الأوس والخزرج، فقالا له: يا رسول الله، إن كان أمراً من السماء فامض له، وإن كان أمراً لم تؤمر به ولك فيه هوى فسمعاً وطاعة، وإن كان إنما هو الرأي فما لهم عندنا إلا السيف، فقال لهما: لو أمرني الله ما شاورتكما، ثم اختار ما أشارا به، ورجع عما أراده من ذلك الصلح.

وإذا كان الإسلام قد جاء بالشورى التي تقوم عليها الحكومات الدستورية في عصرنا، فقد جاء أيضاً بالرجوع إلى رأي الأكثرية عند اختلاف أهل الشورى، وبهذا لا يكون هناك خلاف في هذا الأمر بين السياسة الدستورية الشرعية وغيرها من السياسة الوضعية، بل تتفق السياسة في الأخذ برأي الأكثرية فيما ثبتت فيه الشورى من أمور الدنيا كلها، ومن بعض أمور الدين على ما ذهب إليه بعض العلماء فيما سبق.

وقد أتى الإسلام بالأخذ برأي الأكثر في غزوة أحد في السنة الثالثة من الهجرة، وذلك حين اقترب المشركون من المدينة فنزلوا بذي الحليفة، فجمع النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه فقال لهم: إن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا، فإن هم أقاموا أقاموا بشرّ مقام، وإن هم دخلوا علينا قاتلناهم فيها، فقال رجال من المسلمين ممن كان فاته يوم بدر: يا رسول الله، اخرج بنا إلى أعدائنا، لا يرون أنا جبنًا عنهم وضعفنا، وقال آخرون: يا رسول الله، أقم بالمدينة لا تخرج إليهم، فوالله ما خرجنا منها إلى عدو لنا قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه، فدعهم يا رسول الله، فإن أقاموا

(٨) هذا فيه نظر ظاهر، فالجالس النيابية لها وظيفتان: مراقبة الحكومة، وتشريع القوانين، واستدلال الشيخ مبني على ان لها الوظيفة الاولى حسب! (صالح)

أقاموا بشرّ محبس، وإن دخلوا قاتلتهم الرجال في وجههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاؤوا! فانقسم المسلمون بذلك إلى فريقين: فريق على رأسهم النبي صلى الله عليه وسلم، وفيهم شيوخ المهاجرين والأنصار، يرون البقاء في المدينة، وفريق أكثرهم من الشبان الذين لم يحضروا غزوة بدر، وأرادوا أن يعوّضوا ما فاتهم منها بغزوة أحد، يرون الخروج من المدينة إلى العدو.

وقد نظر النبي صلى الله عليه وسلم فرأى الأكثرية في جانب الذين يرون الخروج من المدينة، فلم يرَ إلا أن يترك رأيه إلى رأيهم، وإن كان يرى أن رأيه هو الأرجح، لأنه قد أمر بالشورى، والشورى تقتضي أن يأخذ برأي من يستشيرهم إن اتفقوا عليه، فإن اختلفوا فيه أخذ برأي أكثرهم، حتى تمشي الشورى على قاعدة مطردة، وتجري على منهاج معروف، تجتمع عليه كلمة الأمة، ولا تكون الشورى معه سبباً لانقسامها واختلافها، وقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك بقاعدة ارتكاب أخف الضررين، لأن ضرر مخالفة رأي الأكثرية في الخروج من المدينة أشد من مخالفة رأيه في البقاء فيها، وقد بُعث صلى الله عليه وسلم معلماً ومرشداً، فضرب بهذا مثلاً في حكم الشورى، ليأخذ المسلمون به بعده، وتكون القاعدة فيه الأخذ برأي الأكثر عند الاختلاف في الرأي.

فكيف مع هذا يرى فضيلة الأستاذ أن الأخذ برأي الأكثر ليس من السياسة الدستورية الشرعية وفي الإسلام مجال واسع للأخذ برأي الأكثر؟ وذلك في كل ما يؤخذ فيه بالشورى من أمور الدنيا، ومن بعض أمور الدين التي لا يوجد فيها نص قاطع من الكتاب أو السنة، ولا شك أن تقييد الأخذ برأي الأكثر بذلك لا شيء فيه، لأن المجالس النيابية في الحكومات الحديثة لا يصح لها أن تتدخل في كل شيء من أمور الدولة، بل تقف سلطتها عند حدود لا تتعداها، ولا تطغى بمجاوزتها على غيرها من السلطات التي تتألف منها الحكومة.

وأما ما ذكره فضيلة الأستاذ من ضرر الأخذ برأي الأكثرية عندما تكون من حزب واحد، فهو أمر قد يعرض لهذا النظام، ولا يصح أن يؤخذ به، كما لا يصح أن يؤخذ كل أمر نافع بسوء استعماله، بل يجب أن يعالج هذا فيه بما يصلحه.

نظام الشورى في الاسلام بين القلة والكثرة

كم في السيرة النبوية من أسرار التشريعية لو رجعنا إليها لأغتننا عن الاستعانة بغيرها من التشريعات المنحرفة! في عصر ضلّت فيه السياسة ضلالاً بعيداً، وطغت فيه التعصبات الحزبية حتى أعمت الأمم عن النظر في مصالحها العامة، وآثرت عليه النظر في مصالحها الحزبية، وحتى ثارت في كل أمة خصومات وخلافات خطيرة تفرق كلمتها، وتقضي على الأخضر واليابس فيها، لأن الحكومة تكون فيها على أساس الحزبية، فكل حزب يعمل كل ما يوصله إلى الحكم، ويرى مصلحته في هذا فوق غيرها من المصالح.

وقد أخذنا نظمنا الحديثة في الشورى عن تلك الأمم، وقلدناها في تلك السياسة الحزبية العمياء، فضللنا وجه الصواب كما ضلت، وأخذنا نتخبط في حكمنا مثلها تخبطاً معيباً، حتى اضطرت أمور الحكم فينا، وحُرْمنا من الاستقرار الذي نتفرغ فيه لمصالحنا.

ولو رجعنا إلى السيرة النبوية لوجدناها قد سنّت نظام الشورى على وجه يسود فيه التسامح، ولا يغلو في التعصب للرأي إلى ذلك الحد المعيب، فسارت سياسة الحكم في هدوء، واستقرّ الأمر استقراراً ظهر فيه الحق بوضوح، فلم يعمه عن أعين الناس تعصب للرأي، ولم يصرف الأمة عن مصلحتها العامة مثل ذلك التغالي في الخلاف.

وقد تم ذلك في غزوة أحد من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت في السنة الثالثة من الهجرة، فقد وقع فيها خلاف بين المسلمين انقسموا فيه إلى فريقين: أحدهما يمثل الكثرة، وثانيهما يمثل القلة، فحُل الخلاف بينهما على وجه لا أثر فيه للتعصب، ولا يمكن أن يكون هناك أتم منه في وجوه الشورى.

وكان ذلك الخلاف أن رجالاً من المسلمين أسفوا على ما فاتهم من مشهد بدر، لما كانوا يسمعون من إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بفضل من شهدها، وعظيم ثوابه، فكانوا يودون غزوة ينالون فيها مثل ما ناله أهل بدر وإن استشهدوا، فلما سار المشركون في غزوة أحد إلى المدينة رأوا أن يخرجوا منها لقتالهم، وعرضوا رأيهم هذا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فنام النبي

صلى الله عليه وسلم ليلته فرأى رؤيا، فلما أصبح قال: والله إني قد رأيت خيراً: رأيت بقرأ تُذبح، ورأيت في ذباب سيفي ثلماً، ورأيت أنني أدخلت يدي في درع حصينة، فأما البقر فناس من أصحابي يقتلون، وأما الثلم الذي رأيت في سيفي فهو رجل من أهل بيتي يقتل، وإني رأيت أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم ينزلون حيث نزلوا، فإن أقاموا أقاموا بشرّ مقام، وإن دخلوا علينا قاتلناهم ورُموا من فوق البيوت.

وكانوا قد شبكوا المدينة بالبنيان من كل ناحية، وجعلوا فيها الآطام والحصون، فكانت حصناً قوياً لأهلها، وكان الرأي أن يقيموا فيها، كما فعلوا بعد ذلك في غزوة الأحزاب فلم يقو المشركون على اقتحامها على المسلمين، وكانت جموعهم فيها أكثر من جموعهم في غزوة أحد.

فقال أولئك القوم الذين أسفوا على ما فاتهم من مشهد بدر، وغالبهم أحداث لم يمكنهم أن يشهد تلك الغزوة الكبرى، فأحبوا لقاء العدو وطلبوا الشهادة فأكرمهم الله تعالى بها: يا رسول الله، إنا كنا نتمنى هذا اليوم، اخرج بنا إلى أعدائنا لا يرون أنا جنبنا عنهم وضعفنا.

وقد رأى عبد الله بن أبي رئيس المنافقين تلك الرغبة الصادقة في القتال من أولئك الشبان، فساءه ذلك منهم، وقال للنبي صلى الله عليه وسلم: أقم بالمدينة لا تخرج إليهم، فوالله ما خرجنا إلى عدو لنا عدو قط إلا أصاب منا، ولا دخلها علينا إلا أصبنا منه، فدعهم يا رسول الله، فإن أقاموا أقاموا بشرّ مجلس، وإن دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم، ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من فوقهم، وإن رجعوا رجعوا خائبين كما جاؤوا.

ومثل هذا لا يُحمد من عبد الله بن أبي وإن وافق فيه النبي صلى الله عليه وسلم، لأن الحق ليس في كلمة تقال، ولا في فعل يظهر بين الناس، بل لا بد من هذا من صدق النية، وحسن المقصد، وقد عوّل الإسلام على النية في الأقوال والأفعال أكثر من التعويل على الأقوال والأفعال في ذاتها، حتى أثر فيه ذلك القول المشهور: نية المرء خير من عمله.

فلما سمع أولئك الشبان ذلك القول من عبد الله بن أبي لم يأبهوا له، واجتهدوا في حمل النبي صلى الله عليه وسلم على رأيهم، وقال حمزة وسعد بن

عبادة والنعمان بن مالك وطائفة من الأنصار: إنا نخشى يا رسول الله أن يظن أعداؤنا أننا كرهنا الخروج جبناً عن لقاءهم، فيكون هذا جراءة منهم علينا، وزاد حمزة: والذي أنزل عليك الكتاب، لا أطعم اليوم طعاماً حتى أجالدهم بسيفي خارج المدينة، وقال النعمان: يا رسول الله، لا تحرمننا الجنة، فو الذي نفسي بيده لأدخلنها، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: لمه؟ فقال: لأنني أحب الله ورسوله ولا أفرّ يوم الزحف، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: صدقت، وقد استشهد رضي الله عنه في هذه الواقعة.

وقد نظر النبي صلى الله عليه وسلم فوجد أن الذين يرون من أصحابه رأى أولئك الشبان أكثر من الذين يرون رأيه، فنزل طائعاً على رأي ذلك الفريق الذي كان أكثر عدداً، وترك رأيه إلى رأيهم، وهو الرئيس الأعلى والرسول المبعوث إلى الناس كافة، لأنه رأى أن من يوافق في الرأي أقل عدداً من الفريق الأول، فلم ينظر إلى شخصه في ذلك الخلاف، وإنما نظر إلى التشريع الذي يجب أن يسن في تلك الحادثة من الشورى التي شرعها في الإسلام، ليستقيم للمسلمين أمرهم فيها، ولا يقعوا في ذلك التعصب الأعمى للرأي، فتقلب نعمة الشورى نقمة، ويضل الناس بها سبيل الحكم الصالح، وبهذا علم المسلمون أنه يجب عند اختلاف الرأي في الشورى أن ينزل الفريق الأقل عدداً على رأي الفريق الأكثر عدداً، وإن كان يرى أنه رأيه هو الأرجح، لأن مخالفة الكثرة أشد ضرراً، وكما يجب تقديم النافع على الضار يجب تقديم الأخف ضرراً على الأشد ضرراً.

ولما نزل النبي صلى الله عليه وسلم على رأي تلك الكثرة صلى بالناس الجمعة، ثم وعظهم وأمرهم بالجد والاجتهاد في التأهب للقتال، وأخبرهم بأن لهم النصر ما صبروا، وفرح الناس لذلك فرحاً شديداً، ثم صلى بهم العصر وقد حشدوا، وحضر أهل العوالي، وهي القرى حول المدينة من جهة نجد، فدخل حجرته ولبس عدته، وتقلد السيف، وألقى الترس وراء ظهره.

وقد اصطفّ الناس ما بين حجرته إلى منبره ينتظرون خروجه، فقال لهم سعد بن معاذ واسيد بن حضير: استكرهتم رسول الله صلى الله عليه وسلم

على الخروج، وقتلتم له ما قتلتم والوحي ينزل عليه من السماء؟ فردوا إليه الأمر.

ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم وقد لبس لأمته، وتقلد سيفه، فندموا جميعاً على ما صنعوا، وقالوا: ما كان لنا أن نخالفك، فاصنع ما شئت، وفي رواية (ما بدا لك) وفي أخرى (فإن شئت فاقعد).

وإنه لإيثار جميل من تلك الكثرة، ولم يحملهم عليه إلا بدء النبي صلى الله عليه وسلم قبلهم بإيثار رأيهم على رأيه حفظاً للوحدة، وحذراً من الفرقة، وإذا كانت فضيلة الإيثار جميلة فيما يملك الإنسان من مال، فكم يكون جمالها فيما يعتز به من رأي، والرأي عند الإنسان أشرف من المال، وكم ضحّي بالمال في سبيل الرأي؟ ولكن فضيلة الإيثار كانت ظاهرة ذلك العهد النبيل، فلا غرو أن تبادل تلك الكثرة النبي صلى الله عليه وسلم إيثار بإيثار، وأن تترك رأيها إلى رأيه طائعة مختارة، بعد أن جاهدت في تأييده ما جاهدت، وناضلت في الدفاع عنه ما ناضلت.

ولكن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أن رأيه كان هو الأرجح قبل أن يؤثر رأيهم على رأيه، وقبل أن يلبس لأمته ويتقلد سيفه، فأما بعد ذلك فقد اتفق رأيهم جميعاً على الخروج، فإذا رجعوا عنه لم ير الأعداء إلا أنهم جبنوا عن قتالهم، فيحملهم ذلك على الطمع فيهم، ويعطيهم قوة معنوية يكون لها أثرها في قتالهم.

فقال لأولئك الذين تركوا رأيهم إلى رأيه في القعود بالمدينة: ما ينبغي لني إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه، وفي رواية: لا ينبغي لني إذا أخذ لأمة الحرب، وأذن في الناس بالخروج إلى العدو، أن يرجع حتى يقاتل.

فيا له من عهد كريم بلغ فيه حكم الشورى غاية الكمال! ولم تتفرق فيه الأمة إلى أحزاب متخاصمة على الحكم، بل ظهرت فيه كتلة واحدة، إذا اتفق أفرادها فرائدهم المصلحة العامة، لا مصلحة حزب من الأحزاب، وإذا اختلف أفرادها فرائدهم تلك المصلحة أيضاً، لأنهم لا ينقسمون إلى أحزاب

ينافس بعضها بعضاً، ويحملهم التعصب لها على نسيان مصلحة الأمة في نبذ التفرق، وإيثار الوفاق على الخلاف.

وإذا فخر في عصرنا قوم بنظام الشورى عندهم، فهذا نظام الشورى عندنا قد بلغ غاية الكمال، وخلا من العيوب التي يرمي بها حكم الشورى في عصرنا، وتجعل بعض الناس يفضل عليه الحكم الاستبدادي، وأين تشريع البشر من تشريع الله تعالى؟ فلا تشريع أكمل من تشريعه، ولا حكم أعدل من حكمه، فتبارك الله اعدل الحاكمين، وأحسن الخالقين.

سر مجهول لتحريم الخنزير

- ١ -

في التشريع الإسلامي أسرار لا يعلمها إلا من طهر الله قلوبهم لحكمته، وألهمها من العلم ما لا يقاس به شيء عندها، وقد كان الناس يظنون أن الحكمة في تحريم لحم الخنزير تعبدية إلى أن أخذوا في هذا العصر يلتمسون حكم التشريع، ويُعَوَّنُون بالبحث عن فوائده ومزاياه؛ فحينما بحثوا في حكمة تحريم لحم الخنزير ظنوا أنه استثناء من أصل أحل لحمه، فأخذوا يبحثون في تحريمه عن حكمة خاصة به.

وقد ذكروا من ذلك أن الخنزير يصاب في كثير من الأحيان بديدان تنتقل منه إلى من يأكل لحمه، وتتربى في جسده، فتكون منها الدودة الوحيدة الخطيرة؛ وذكروا أيضاً أن في الخنزير ديداناً أخرى تتربى في لحمه يقال لها (تريشين)، ومن عاداتها أن تكون محاطة بكيس ينتهي أمره بأن يتحجر فتموت تلك الدودة فيه، ولكن هذا لا يكون إلا بعد أن تلد ألوفاً لا تحصى من الديدان، وكل دودة منها ينتهي أمرها إلى مثل ما انتهى إليه أمر الدودة الأولى، فإذا أكل الإنسان لحم الخنزير نزلت هذه الأكياس الحجرية الحاوية لهذه الديدان إلى معدته، وذابت فيها بتأثير العصارة المعدية، فتخرج منها ديدانها وتتكاثر في جسمه وتسكن في لحمه، وهذا من أقبح الأمراض وأشنعها، وناهيك بمرض يكون فيه لحم الإنسان كله مساكن لتلك الديدان المؤذية.

وقد يكون هذا من ضمن الأسباب التي حرم الله بها لحم الخنزير، وإن كان لا يوجد له نظير فيما حرم الله أكله علينا؛ ولكن يبقى بعد هذا أن يقال: هل حرم الله علينا الخنزير لأنه خنزير، أو لأنه من جنس السباع التي حرم علينا أكلها لحكمة عظيمة سنينها؟ ولقد سألتني بعض المخالفين منذ سنين عن الحكمة في تحريم الإسلام لحم الخنزير، فأجبتته بأن الله حرمه لأنه سبع من السباع، ثم ذكرت له الحكمة في تحريم لحمها، فسكت سكوت المفحم أو المقتنع، ولم يعقب على كلامي بكلمة تبين لي حقيقة أمره، فاكتفيت منه بذلك وتركته، وهأنذا أفصل هنا ما أجملته في جوابي له:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذي ناب من السباع فأكله حرام، فهذا الحديث يدل على تحريم ما له ناب من السباع، والناب هو السن خلف الرباعية، كما جاء في القاموس، والسبع هو المفترس من الحيوان كما جاء القاموس أيضاً، وجاء فيه: أن الافتراس الاصطياد، وجاء في كتاب النهاية لابن الأثير: أن السبع هو ما يفترس الحيوان ويأكله قهراً وقسراً، كالأسد والذئب والنمر ونحوهما، وقال أبو حنيفة: كل ما أكل اللحم فهو سبع، حتى الفيل والضبع واليربوع عنده من السباع، وكذلك السنور، وقال الشافعي: السباع المحرمة هي التي تعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب، أما الذي لا يعدو منها على الناس فهو حلال، كالضبع والثعلب.

فإذا أردنا بعد هذا أن نعرف أمر الخنزير في ذلك وجب أن نرجع إلى ما كتب في علم الحيوان عنه، وقد جاء في كتاب حياة الحيوان للدميري: أن الخنزير يشترك بين البهيمة والسبعية، ففيه من السبع الناب وأكل الجيف، ومن البهيمة الظلف وأكل العشب والعلف، ويقال: إنه ليس لشيء من ذوات الأنياب ما للخنزير من القوة في نابه، حتى أنه يضرب به صاحب السيف والرمح فيقطع كل ما لاقى من جسده من عظم وعصب.

وجاء في دائرة معارف البستاني: أن الخنزير يمتاز بقوة أنيابه المعوجة، وإن منها نابين في الفك الأعلى ونابين في الفك الأسفل يقدر أن يجرح بها جراحاً غائرة، وهو في الغالب يضرب بها الأماكن الرخوة عند الهجوم عليه، كبطن الفرس والإنسان ونحوهما، وقيل أنه يتغلب أحياناً بأنيابه على الأسد، ثم ذكر أن الخنازير الأبدية أقوى وأضخم من الخنازير المستأنسة، وأنها أشرس منها طباعاً، وأعظم أنياباً، وإنها تُصطاد بالحمل عليها وهي في كهوفها، وبنصب الفخاخ لها ونحو ذلك، وقد تطارد بالكلاب إلى تقف مصادمة مطارديها، ويكون وقوفها عند رجلي الفرس، وكثيراً ما تتمكن من جرحه في ساقيه بنابيها المخيفين، وقد تأتي إلى جنب الفرس وتطعنه بنابيها في بطنه فتشقه قبل أن يتمكن منها راكمه، وبعض الخنازير في أمريكا إذا حمل إنسان أو وحش على القطيع منها يقف على شكل دائرة، ويدفع بأسنانه الحادة هجمات العدو

عليه، وإن كان النمر الأمريكي المشهور بالقوة، وكثيراً ما تقتل هذه الخنازير الكلاب التي تستعمل في صيدها، وكثيراً ما تقتل صيادها أو تجرحه، وكثيراً ما تجاهر الناس العداً بشجاعة لا مزيد عليها، فتحمل على الإنسان بدون أن يغيظها، وإذا رأت كلباً غير متعود صيدها تحيط به حالاً وتقتله، وهي على العموم شديدة البأس، كثيرة الحمق.

وقد ذكر أيضاً أن للخنزير ستة أضراس أو سبعة في كل جانب من جوانبه، وأن الأمامية منها تشبه أضراس آكلة اللحوم، أما الخلفية فتشبه أضراس الإنسان، وهذا يدل على أنه يأكل النبات واللحم.

وكذلك ذكر الأستاذ أحمد ندى في كتابه (الحجج البيئات في علم الحيوانات) أن الخنزير يسكن الغابات ويتغذى فيها بالجذور والثمار، ولكنه إذا فقد هذا الغذاء يصير آكل لحوم، فيفترس الحيوانات الحية، ويأكل من لحومها.

وينقسم الخنزير إلى قسمين: خنزير بري وخنزير بحري، ومن الخنزير البحري نوع يسمى عند الفرنجة (بيروسا) أو الخنزير الملاسمي، ويوجد في جزائر الهند الشرقية، وهو شرس الطباع كالخنزير البري، قادر على السباحة طويلاً، وقد ذكر الدميري في كتابه (حياة الحيوان) أن الخنزير البحري هو الدلفين على المشهور، وقد سئل مالك عنه فقال: أنتم تسمونه خنزيراً، يعني أن العرب لا تسميه بذلك، لأنه لا تعرف في البحر خنزيراً.

- ٢ -

ويمكننا بعد هذا أن نحكم بأن الخنزير من جنس السباع مثل الكلب، لأننا إذا جرينا على ما جاء في القاموس من أن السبع هو المفترس من الحيوان فالخنزير يفترس الحيوانات كالسبع، خصوصاً إذا لم يجد ما يأكله من العشب، فإنه يصير إلى أن يكون آكل لحوم، فيفترس الحيوانات الحية، ويأكل من لحومها، كما جاء في كتاب (الحجج البيئات في علم الحيوانات).

وكذلك إذا جرينا على ما جاء في كتاب النهاية لابن الأثير من أن السبع هو ما يفترس الحيوان ويأكله قهراً وقسراً، لأن هذا يوجد في الخنزير أيضاً، أما إذا جرينا على ما ذكره أبو حنيفة من أن كل ما أكل اللحم فهو سبع فأمر

الخنزير في السبعية عليه أظهر، لأنه لا يشترط فيها الافتراس كما اشترطه فيها غيره، بل يكتفي فيها بأكل اللحم، ولذلك عُد الفيل ونحوه من جنس السبع. فأما إذا جرينا على ما ذكره الشافعي من أن السباع المحرمة هي التي تعدو على الناس فإننا نجد ضيقاً في ذلك بما لم يضيق به غيره، ولكن الخنزير يدخل في السباع على ذلك أيضاً، لأن الخنازير كثيراً ما تجاهر الناس العداء وتحمل على الإنسان بدون أن يغيظها، كما جاء في دائرة معارف البستاني. على أن الحديث الوارد في تحريم (كل ذي ناب من السباع فأكله حرام) يظهر منه أن لأنياب السباع أثراً في تحريمها، بل الظاهر منه أنها هي العلة في هذا التحريم، ولا شك أن هذه العلة في الخنزير أظهر منها في سائر السباع لأن قوة نابه لا توجد في غيره منها، وقد بلغ من أمرها أن يتغلب بها أحياناً على الأسد، كما جاء في كتاب حياة الحيوان وغيره من الكتب القديمة والحديثة في علم الحيوان.

وإذن يكون تحريم لحم الخنزير لسبعيته، وتكون هذه السبعية هي التي جعلت الإسلام ينظر إليه هذه النظرة البغيضة، وإذا كان الإسلام قد اهتم بأمره أكثر من غيره من السباع فأنزل تحريمه في القرآن الكريم، وحكم بنجاسته مع تحريمه ولم يحكم بنجاسة غيره من جنسه، فإن الجاحظ رحمه الله قد بين حكمة ذلك في كتاب الحيوان (ج ٤ ص ١٣) وإن كانت هذه الحكمة قد جاءت في الموازنة التي عقدها بينه وبين القرد، لا فيما نحن بصدده من ذلك الأمر السابق؛ وهذا ما قاله في تلك الحكمة: إنما خص الخنزير بالذكر دون القرد مع استوائهما في المسخ لما فيه من قبح المنظر، وسماجة التمثيل، وقبح الصوت، وأكل العذرة مع الخلاف الشديد، واللواطة المفرطة، والأخلاق السمجة، وقد زعم ناس أن العرب لم تكن تأكل القرود، وكان بعض كبار القبائل وملوكها يأكلون الخنزير، فأظهر الله لذلك تحريمه إذ كان هناك عالم من الناس وكثير من الأشراف والوضعاء والملوك والسوقة يأكلونه أشد الأكل، ويرغبون في لحمه أشد الرغبة.

ثم ذكر أن الخنزير يكون أهلياً ووحشياً كالحمامير والسنانير مما يعايش الناس، وكلها لا تقبل الآداب، وأن الفهود وهي وحشية تقبل كلها ذلك، كما تقبله البوازي والشواهين وغيرها، والخنزير وإن كان بهيمة فهو في طباع ذئب. فهذه الخصال التي اجتمعت في الخنزير هي التي جعلت الإسلام يهتم بأمر تحريمه ذلك الاهتمام؛ والمهم منها في نظرنا ما ذكره الجاحظ من شغف كثير من الناس بأكل لحمه واستطابته فإن هذا في الحقيقة هو الذي اقتضى أن يُعنى بأمر تحريمه في الإسلام هذه العناية.

وقد أجمع الفقهاء بسبب ذلك على تحريم لحم الخنزير واختلفوا في تحريم لحم غيره من السباع، لأنه لم ينص على تحريمها في القرآن كما نص على تحريمه، ولكن جمهورهم على تحريم لحمها أيضاً، ومن خالفهم في ذلك قال بكرهة لحمها دون تحريمه، وقد اختلفوا أيضاً في تحريم الخنزير البحري، قال الربيع: سئل الشافعي رضي الله تعالى عنه عن خنزير الماء، فقال: يؤكل.

وروي أنه لما دخل العراق قال فيه: حرّمه أبو حنيفة وأحله ابن أبي ليلى، وروي هذا القول عن عمر وعثمان وابن عباس وغيرهم، وقد أبى مالك أن يقول فيه شيئاً، وأبقاه مرة أخرى على جهة الروع.

وحكى ابن أبي هريرة عن ابن خيران أن أكاراً صاد له خنزير ماء وحمله إليه فأكله، وقال: كان طعمه موافقاً لطعم الحوت سواء.

وقال ابن وهب: سألت الليث بن سعد عنه فقال: إن سماه الناس خنزيراً لم يؤكل، لأن الله حرم الخنزير.

وهذه العلة التي ذكرناها في تحريم لحم الخنزير قد علل بها تحريم لحم الكلب أيضاً، ولا يخفى أن الخنزير والكلب يتساويان في نظر الشارع من هذه الناحية.

وقد صرح ابن حميد السالمي الفقيه الإباضي بهذه العلة في تحريم لحم الكلب فقال في باب أحكام صنوف الحيوانات من أرجوزته المسماة (جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام):

وما الكلابُ عندنا حلالٌ ... ولا السنانير كما يقالُ

لأنها من السباع الضارية ... وبعضهم أحلها علائيه

وهذه العلة أظهر في الخنزير من الكلب، لأنها تعتمد على وجود الناب الذي يحصل الاقتراس به، وقد سبق أن الخنزير أقوى الحيوان ناباً، حتى إنه يتغلب بقوة نابه على الأسد وغيره.

أما حكمة تحريم لحم السباع فحفظ الإنسان من صفاتها الوحشية المنافية لبقاء العمران، لأن غذاء الإنسان له تأثير كبير في صفاته وأخلاقه.

وقد غالى بعض الشرائع فحرم لحم الحيوان مطلقاً لأنه يورث في نفوس البشر ما يورث من القسوة والغلظة، والشريعة الإسلامية تنظر إلى لحم الحيوان نظرة معتدلة، فتبيحه في اعتدال ولا تحرمه على أهلها، وقد روي أن من داوم على أكل اللحم أربعين يوماً قسا قلبه، وقيل في ذلك أيضاً (إنما أهلك الناس الأحران النبيذ واللحم)، وعن عمر رضي الله عنه قال: إياكم واللحم فإن له ضراوة كضراوة الخمر وإن الله يكره أهل البيت اللحميين، ولعل الأيام المقبلة تُظهر في تحريم لحم السباع حكماً أخرى غير هذه الحكمة.

أصلح المواقف في الفتن

اختلف الآراء فيما يُفعل في الفتن اختلافاً كبيراً، ولا بد من بيان أحسنها في حسم الفتن، حتى لا تؤدي إلى قضم وحدة المسلمين، ولا يترتب عليها تفريق كلمتهم، بعد أن جمع الله بينهم بالاسلام، وجعلهم به أمة واحدة، لا يفرق بينها الاختلاف في الرأي، ولا يفصم وحدتها تعدد المذاهب، ما دامت متفقة في أصول الإسلام، قائمة على قواعده وأركانه.

وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((ستكون بعدي فتنٌ النائم فيها خير من المضطجع، والمضطجع فيها خير من القاعد، والقاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرفه، فمن وجد فيها ملجأً أو معاذاً فليعُدْ به))، وفي رواية ((إذا نزلت فمن كان له إبل فليلحق بإبله، وذكر الغنم والأرض، قال رجل: يا رسول الله، رأيت من لم يكن له؟ قال: يعمد إلى سيفه فيدق على حده بججر، ثم لينج أن استطاع)).

وقد اختلف السلف في هذا الحديث اختلافاً كبيراً، فذهب بعضهم إلى أن المراد بالفتنة ما ينشأ من الاختلاف في طلب الملك حيث لا يُعلم الحق من المبطل، فإذا لم يُعلم ذلك وجب اعتزالها عملاً بهذا الحديث، لأن الغرض منه التحذير من الفتنة، والحث على اجتناب الدخول فيها، وإن شرّها يكون بحسب التعلق بها، فإذا عُلم فيها الحق من المبطل وجب الوقوف فيها بجانب الحق، ولا ضرر حينئذٍ من الدخول فيها، لأنه لنصرة الحق وإزهاق الباطل، ومثل هذا يجب القيام به، ولا يدخل في الاشتغال بالفتن المنهى عنه.

وحمل بعضهم التحذير من الاشتغال بالفتن على العموم، حتى عند علم الحق من المبطل، ومنهم الذين قعدوا عن القتال الذي كان بين علي ومعاوية، كسعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأبي بكر، وكثير غيرهم من الصحابة، وقد أرسل معاوية إلى سعد يستنصر، فأجابه بهذه الأبيات:

معاويَ داؤك الداء العيأُ وليس لما تجيء به دواءُ
أيدعوني أبو حسن عليُّ فلم أردد عليه ما يشاء

وقلت له اعطني سيفاً قصيراً تميز به العداوة والولاء
أتطمع في الذي أعيا علياً على ما قد طمعت به العفاء
ليومٍ منه خير منك حياً وميتاً أنت للمرء الفداء

ثم اختلف هؤلاء الذين آثروا اعتزال الفتن، فقال بعضهم بلزوم البيوت من غير مفارقة للبلد الذي وقعت فيه، وقال بعضهم بالتحول عن بلدها. ثم اختلفوا بعد هذا خلافاً آخر، فقال بعضهم: إذا هجم عليه شيء من ذلك يكفّ يده ولو قُتِل، وقال بعضهم: بل يدافع عن نفسه وعن ماله وعن أهله، وهو معذور إن قُتل أو قُتِل.

وقال آخرون: إذا بغت طائفة على الإمام، فامتنعت من الواجب عليها، ونصبت الحرب، وجب قتالها، وكذلك لو تحاربت طائفتان وجب على كل قادر الأخذ على يد المخطيء ونصر المصيب، وهذا هو قول الجمهور. وفصل آخرون فقالوا: كل قتال وقع بين طائفتين من المسلمين حيث لا إمام للجماعة، فالقتال حينئذٍ ممنوع، وتُنزل الأحاديث الواردة في النهي عن القتال في الفتن على ذلك، وهو قول الأوزاعي، فلزوم الجماعة في الفتن هو الواجب عند الجمهور، فيجب اتباعها عندهم في الفتن ولو اجتمعت على أئمة الجور.

وقد اختلفوا في المراد بالجماعة، فالأكثر على أن المراد بها سواد الأعظم من المسلمين في أي زمن كانوا، وقال قوم: المراد بهم أهل العلم، لأن الله جعلهم حجة على الخلق، والناس تبع لهم في أمر الدين، وقد استدلوا على هذا بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحذيفة بن اليمان في سؤاله عما يفعل إذا أدرك الفتن ((تلتزم جماعة المسلمين وإمامهم)) فقال حذيفة: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ فقال له: ((فاعتزال تلك الفرق كلها ولو أن تعضّ بأصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك)) وقد استدلوا على مذهبهم في أئمة الجور بما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية)).

وذهب آخرون إلى أن أحاديث اعتزال الفتن وردت في حق ناس مخصوصين وهم الذين خوطبوا بها من أصحاب النبي صلى عليه وسلم، فكان اعتزالهم الفتن رخصةً منه لهم، فلا يشاركون فيها غيرهم، لأن الرخص لا يُقاس عليها، وإنما هي خاصة بمن رخص له فيها.

وذهب آخرون إلى أن أحاديث النهي عن القتال في ذلك مخصوصة بآخر الزمان، إذ يحصل التحقق بأن المقاتلة إنما هي في طلب الملك لا غير، وقد استدلوا على هذا بما وقع في حديث من ذلك عن ابن مسعود ((قلت: يا رسول الله، ومتى ذلك؟ قال: أيام الهرج. قلت: ومتى؟ قال: حين لا يأمن الرجل جلسه))، وهؤلاء يرون أن القتال الذي وقع بين الصحابة لم يكن في طلب الملك، وإنما كان في سبيل الدين، وكان لكل منهم رأيه فيه، فلا شيء عليهم فيما وقع منهم من قتال، لأنهم كانوا مجتهدين فيه، والمجتهد إن أصاب فهو مأجور، وإن أخطأ فهو معذور.

ولكن بعض من اعتزل ذلك من الصحابة كان لا يرى في قتالهم هذا الرأي، وقد روي عن سعيد بن جبير قال: خرج علينا عبد الله بن عمر فرجونا أن يحدثنا حديثاً حسناً، قال: فبادرنا إليه رجل فقال: يا أبا عبد الرحمن، حدثنا عن القتال في الفتن، والله يقول: ((وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة)) فقال: هل تدري ما الفتنة ثكلتك أمك؟ إنما كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم يقاتل المشركين، وكان الدخول في دينهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك.

وكان عبد الله بن عمر يبالي فيما يراه من ذلك مبالغة غير مقبولة، حتى إنه لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع حشمه وولده وقال: إني سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة، وإنما قد بايعنا هذا الرجل - يعني يزيد - على بيع الله ورسوله، وإني لا أعلم غدرًا أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله، ثم ينصب له القتال، وإني لا أعلم أحداً منكم خلعه ولا تابع في هذا الأمر إلا كانت الفيصل بيني وبينه، وروي عنه أيضاً أنه قال: ما وجدت في نفسي في شيء من أمر هذه الأمة ما وجدت في نفسي أنني لم أقاتل هذه الفئة الباغية، فليل له: ومن ترى الفئة

الباغية؟ قال: ابن الزبير بغى على هؤلاء القوم -يعني بني أمية- فأخرجهم من ديارهم، ونكث عهدهم.

ولا شك أن عبد الله بن عمر يكاد يخرج بهذا من الطائفة التي رأت اعتزال الفتنة حتى مع العلم بالحق والمبطل، وليته حين انحراف في هذا عن رأيه لم يؤثر بني أمية الذين سنوا في الإسلام أخذ الإمارة فيه بالقوة، وآثروا فيها سياسة الاستبداد على الشورى، فكانوا قدوة لغيرهم في هذه السنة السيئة، حتى تابعت الدول الإسلامية عليها بعد ذهاب دولتهم، فأذلت المسلمين وأرهقتهم، وعلمتهم النفاق وأضعفت نفوسهم، حتى استكانوا لكل مستبد ظالم، بل حسنوا له الاستبداد والظلم، حتى نسوا حكم الشورى العادل، إلى أن عرفوا فضله في هذا العصر الحديث، وكان الفضل في ذلك لاتصالهم بأهل أوربا في هذا العصر، ولكنهم لم يعرفوا فضله إلا بعد أن ذهبت قوتهم، وفسدت نفوس خاصتهم وعامتهم، فلم يمكنهم الوصول إليه بسهولة، بل أوقعهم في فتن ومشاكل أدت إلى ضياع بلادهم، فوقعوا في حكم أجنبي جائر، وانتقلوا من سيء إلى أسوأ، ولا يدري إلا الله تعالى متى يتخلصون من حكم أولئك الأجانب فيهم، وكل هذا بسبب بني أمية الذين ينتصر عبد الله بن عمر لهم، لأنه كان نتيجة حتمية لذلك السنة السيئة التي سنوها في حكم المسلمين.

ولعل مثل هذا من عبد الله بن عمر هو الذي جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرخّص له ولأمثاله في اعتزال الفتن، لأنهم بلغ من كراحتهم لها أن ساووا فيها بين الحق والمبطل، فيخشى عليهم إذا اشتركوا فيها أن يؤثر عليهم المبطل فيضمهم إلى جانبه، ويروا فيه ما رأى عبد الله بن عمر في بني أمية أنهم كانوا أصحاب بيعة، مع أنها كانت بيعة باطلة أخذت بالقوة، ولم تؤخذ بالشورى التي لا تصح بيعة إلا بها، لأنها تكون مأخوذة برضا المسلمين واختيارهم، ولا شك أنهم أصحاب الحق فيمن يولّونه عليهم، فيجب أن تكون ولايته عليهم برضاهم واختيارهم، وبهذا كان الأسلم لعبد الله بن عمر وأمثاله في دينهم اعتزال تلك الفتن، وكان هذا رخصة لهم لا يشاركهم فيها غيرهم، وقد سبق أن هذا كان رأي طائفة من العلماء فيهم.

والحقيقة أن الفتن يجب أن يجرى فيها ما هو الأصل في كل منكر، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يقدر فبلسانه، فإن لم يقدر فبقلمه، وذلك أضعف الإيمان)) فيجب أن يجرى هذا الأصل في أسباب الفتن، من المنكرات التي تحمل بعض الناس على إثارتها، وفي نفس الفتن بعد قيامها، فلا يُسوَّى فيها بين المحق والمبطل، بل تجب مساعدة المحق على المبطل باليد أو باللسان أو بالقلب على ما جاء في تغيير المنكر في الحديث السابق.

ولكن يجب أن يلاحظ أن الحديث لم يأت فيه تغيير المنكر بالسيف والقوة، وإنما أتى فيه تغيير المنكر باليد واللسان والقلب، لما في استعمال السيف والقوة في تغيير المنكر من الخطر، لأنه هو الذي يدعو إلى إقامة الفتن بين المسلمين، وإلى تقسيمهم إلى فرق يقتل بعضها بعضاً، وهذا أشد خطراً من المنكر الذي تقوم الفتن من أجله، وإنما تغيير المنكر باليد أن ترى شخصاً يحاول قتل آخر فتدفعه عنه، أو يحاول الزنا بامرأة فتحول بينه وبينها، مستعملاً في هذا ما يجب من الحكمة في دفع الشر، حتى لا يؤدي دفعه إلى شر أشد منه.

أما استعمال السيف والقوة في تغيير المنكر، فإن كان من أفراد الرعية فهو اغتصابٌ لسلطة الحاكم، وفيه من الفوضى ما يؤدي إلى ضرر أشد من المنكر الذي يراد تغييره به، وإن كان من الحاكم فهو انحراف عما سنّه الإسلام في الحكم، لأن المنكر إن كان من أفراد خاضعين للحكم، فلهم عقوبات مقدرة في الشريعة يجب الاقتصار عليها، من إقامة حد فيما يجب فيه الحد، ومن إقامة تعزير فيما يجب فيه التعزير، ولا يصح تجاوز هذا إلى أخذ الرعية بالسيف، وقد كان لعمر بن الخطاب في خلافته درة يستعملها في بعض المنكرات الصغيرة، وكانت عصا صغيرة لا تؤلم، وكان الناس يتقبلونها منه، ولا يرون فيها شيئاً، ومع هذا لم يستعملها قبله أبو بكر، ولم يستعملها بعده عثمان بن عفان ولا علي بن أبي طالب، والقودة بهم في هذا أحسن، ليكون لتأديب الرعية وسائله القضائية المعروفة، ولا يؤخذ أحد بمثل هذه الدرة التي كان عمر يحسن استعمالها، لأن غيره قد يسيء استعمالها في الرعية، وقد يتجاوزها إلى السوط وإلى ما هو أشد منه بطشاً.

أما إذا كان المنكر من أفراد خارجين على سلطة الحكم، فإنه يجب على الحاكم أن يكف عن استعمال السيف معهم في أول الأمر، بل يأخذهم بوسائل الاقناع، ويحاول إخضاعهم للحكم بالتي هي أحسن، ولا يأخذهم بالسيف إلا إذا استعملوه في خروجهم عليه، وهذه كانت سنة علي بن أبي طالب فيمن خرج عليه في خلافته، فقد أخذهم أولاً بوسائل الاقناع، فلما استعملوا السيف أخذهم به.

وحينئذٍ يمكننا أن نحكم بأن أصلح المواقف من يقف مع المحق فيها، فمن يعلم المحق فيها من المبطل يجب عليه أن يقف بجانب المحق، ومن لا يعلم المحق فيها من المبطل يجب عليه أن يجتهد حتى يعلم ذلك، ولا يصح أن يتوقف في ذلك الأمر، لأن من يطلب الحق يصل إليه إذا أخلص النية، ولم يحجبه عن الوصول إليه غرض من الاغراض، ولا شك أن الانضمام إلى المحق في الفتن هو السبيل الوحيد للقضاء عليها، وإلى جمع كلمة الامة بعد افتراقها، أما اعتزالها والتردد في شأنها فإنه يؤدي إلى استفحالها، بل قد يؤدي إلى انتصار المبطل فيها، كما حصل في الفتن الأولى التي حدثت بين المسلمين، فقد أدى التردد فيها إلى انتهاء الحكم الذي يقوم على أساس الشورى، وقام بعده ذلك الملك العضوض، فأدى إلى ما أدى إليه في أمر المسلمين.

ولا يلزم بعد هذا أن يكون الحق في جانب الجماعة وإمامها، ولا سيما إذا كان إمامها إماماً جائزاً، وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أمر بلزوم الجماعة في الفتن، وإذا كان ابن عباس قد روي عنه: ((من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإن من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية)) فإن أمره بلزوم هذه الجماعة وإمامها يراعي فيه ناحية السياسة لا الدين، لأن هذه الجماعة وإمامها الجائر إثم من الناحية الدينية، فإثم الإمام لجوره، وإثمها لسكوتها عنه، لأنها يمكنها مجتمعة أن تتخلص منه، فتكون مقصرة في سكوتها عنه، ولكن إذا كان سكوتها عنه خوفاً من تفريق الكلمة، فإن هذا قد تُعذر به أو يخفف به شيء من إثمها.

على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد يريد من هذا منع الأفراد من الخروج بالسيف على السلطان القائم على كراهة شيء منه، ولا يريد منعهم

من السعي في تغيير ما يروونه منكراً بوسائل سلمية من وسائل تغيير المنكر، كوعظ السلطان القائم ونقد ما يكرهونه من أمره، ويجب أن يتلطفوا في ذلك ويسلكوا الوسائل التي تدل على حسن القصد، وإرادة الخير للأمة، بل للسلطان القائم، فلا يكون فيه شيء من وسائل التشهير، ولا شيء من سوء القصد، حتى لا يكون لأحد سبيل للانتقام منهم، لأنهم حينئذ يكونون قائمين بواجب ديني لا يكون لأحد سبيل عليه فيه.

وهذا هو المتبع الآن في الحكومات المدنية الحديثة، فإنها تتيح لرعاياها حرية النقد لسياساتها، فتقوم بنقدها في الصحافة وغيرها من الوسائل الحديثة، وتعرف لحكوماتها ما تبيحه لها من حرية النقد، فلا تتجاوز فيه حد الاعتدال، ولا تقصد به شيئاً من التشهير، ولا تتخذه وسيلة لإثارة الفتن، وبهذا استقام الحكم فيها، ووصل إلى حد الثبات والاستقرار، فارتاح الحاكم والمحكوم من الفتن والاضطرابات، وسار في طريق الأمن إلى أحسن الغايات.

الحجاب في الاسلام

- ١ -

عاد الناس في هذه الأيام إلى الكلام في مسألة الحجاب، وكان سبب عودتهم إليها ما حصل من رغبة طائفة الهنود المنبوذين في الإسلام بعد خروجهم من ديارهم، وقيل: إن وجود الحجاب في الإسلام مما يستعمله بعض أعدائه لصرفهم عن الرغبة فيه؛ وقد حملني هذا على بيان حقيقة هذا الحجاب على صفحات مجلة (الرسالة) الغراء، لانتشارها في الهند وغيره من الأقطار الشرقية، ولعلي بهذا أقضي على هذه الدعاية الخبيثة التي يراد بها صرف تلك الطائفة عن الهداية الإسلامية.

ويجب لأجل أن نعرف حقيقة هذا الحجاب أن نذكر الآية التي نزلت فيه، وهي قوله تعالى في سورة الأحزاب: (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، ولكن إذا دُعيتم فادخلوا، فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث. إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق. وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب. ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن. وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً).

وقد عُرِفَت هذه الآية بآية الحجاب، وصار الحجاب في الإسلام اسماً لهذا الحجاب الذي نزل فيها، ولا يوجد شيء آخر مما يتعلق بالنساء يُطلق عليه هذا الاسم، وقد نزل هذا الحجاب في نساء النبي صلى الله عليه وسلم، ويراد منه منع اختلاطهن بالرجال بحيث لا يراهن الرجال أبداً ولا يكلمونهن إلا مع هذا الحجاب.

والحكمة في فرضه عليهن أنه أريد بعد تحريمهن على غير النبي صلى الله عليه وسلم قطع العلائق بينهن وبين الرجال، ليكون في هذا صونهن، والبعد بهن عن أريد قطع أطماعهم فيهن.

وقد جرى الإسلام في هذا على عادته من إعطاء الوسيلة حكم ما يتوسل بها إليه، سداً للذرائع، ولأن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ويؤيد هذا ما في الآية من قرن هذا الحجاب بحكم ما بينهما من هذه العلاقة.

وقد نزل في ذلك أيضاً قوله تعالى في سورة الأحزاب: (يا نساء النبي لستنّ كأحد من النساء، إن اتقينّ فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض، وقلن قولاً معروفاً. وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى. وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله؛ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً. واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً).

ولم يكن المقصود من فرض هذا الحجاب على أمهات المؤمنين إلا حجبهنّ عن الأنظار بحيث لا يراهن الرجال، فلم يكن عليهنّ حرج بعد ذلك في أن يخرجنّ للحج وغيره، ولا في أن يجتمعن بالرجال مع هذا الحجاب للعلم والتعلم، وتبليغ الأحكام التي أخذنها عن النبي صلى الله عليه وسلم لمن يريدنها منهن.

وقد خرجت عائشة في هودجها للمطالبة بدم عثمان رضي الله عنه، وقادت الجيش الذي حارب علياً رضي الله عنه في وقعة الجمل بالبصرة. وقد مات صلى الله عليه وسلم عن تسع نسوة: عائشة بنت أبي بكر، وحفصة بنت عمر، وأم حبيبة بنت أبي سفيان، وأم سلمة بنت أبي أمية، وسودة بنت زمعة، وزينب بنت جحش، وميمونة بنت الحارث بن حزن، وجويرية بنت الحارث بن أبي ضرار، وصفية بنت حيي، وما من واحدة من هؤلاء التسع إلا وكان بيتها مجمعاً لطلاب العلم الذين يقصدونها من سائر النواحي، فيجلسون إليها ويستمعون حديثها، وتناظرهم في العلم وينظرونها فيه، والحجاب مضروبٌ بينها وبينهم، فيأخذون عنها بدون أن يروها.

وممن روى عن عائشة من الصحابة: عمر وابنه عبد الله وأبو هريرة وأبو موسى وغيرهم من الصحابة؛ وممن روى عنها من التابعين سعيد بن المسيب وعمرو بن ميمون وعلقمة بن قيس وغيرهم.

وممن روى عن حفصة من الصحابة: فمن بعدهم حارثة بن وهب والمطلب بن أبي وداعة وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله بن صفوان وغيرهم.

وممن روى عن أم حبيبة: أخوها معاوية وعتبة وأبو سفيان بن سعيد ومولاها سالم بن شوال وابن الجراح وعروة بن الزبير وغيرهم.
وممن روى عن أم سلمة من الصحابة فمن بعدهم: أخوها عامر ومولاها عبد الله بن رافع وأبو عثمان النهدي وأبو وائل وسعيد بن المسيب وغيرهم.
وممن روى عن سودة: ابن عباس ويحيى بن عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة.

وممن روى عن زينب: ابن أخيها محمد عبد الله بن جحش وأم حبيبة وزينب بنت أبي سلمة.

وممن روى عن جويرية: ابن عباس وجابر وابن عمر وعبيد بن السباق والطفيل ابن أخيها وغيرهم.

وممن روى عن صفية: ابن أخيها ومولاها كنانة وزين العابدين علي بن الحسين وإسحاق بن عبد الله ومسلم بن صفوان.

فلم يكن ذلك الحجاب الذي فرض على أمهات المؤمنين إلا لذلك الغرض الخاص دون غيره من أغراض الحياة، ولم يجل بينهن وبين القيام بمطالب دينهن ودنياهن، ولا بينهن وبين مشاركة أولياء الأمور في تدبير شؤون المسلمين، وقد كان الخلفاء يرجعون إليهن في كثير من الأمور، ويسمعون إلى نصائحنهن ويعملون بها.

ومن هذا أن عثمان لما اضطرب عليه الأمر في آخر خلافته كتبت إليه أم سلمة تنصحه:

يا بني، ما لي أرى رعيتك عنك نافرين، وعن جنبك مزورين؟ لا تعف طريقاً كان النبي صلى الله عليه وسلم ولجها، ولا تقتدح زناً كان أكباها، توخَّ حيث توخَّى صاحبك، فإنهما تكما الأمر تكما^(٩)، لم يظلم أحداً فتيلاً ولا فقيراً، ولا يُختلف إلا في ظنين، هذه حق بنوتي قضيتها إليك، ولي عليك حق الطاعة.

فكتب إليها عثمان:

(٩) تكم الأمر، أي: لزمه. (صالح)

يا أمنا ، قد قلت ووعيت، ووصيت فاستوصيت، ولي عليك حق النصّة،
إن هؤلاء القوم رعا عثرة، تطأطأت لهم تطأطؤ الماتح للدلاء، وتلدّدت لهم
تلدّد^(١) المضطر، فأرانيهم الحق إخوانا، وأراهم الباطل إياي شيطانا، أجزرت
المرسون منهم رسنه، وأبلغتُ الراتع مسقاه، ففترقوا علي فرقا: صامت صمته
أنفذ من قول غيره، ومزين له في ذلك، فأنا منهم بين ألسنة لداد، وقلوب
شداد، وسيوف حداد، عذيري الله! ألا ينهي منهم حلیم سفيها، وعالم
جاهلا؟ والله حسبي وحسبهم يوم لا ينطقون، ولا يؤذن لهم فيعتذرون.

- ٢ -

أما غير أمهات المؤمنين من نساء المسلمين فلم يُفرض عليهن هذا الحجاب
الذي فرض عليهن، لأن فرضه كان للغرض السابق الخاص بهن، وقد ترك
الإسلام أمر هذا الحجاب للرجل وزوجه، يجريان فيه على ما تقتضيه المصلحة
التي تختلف باختلاف النساء، وشأنه في هذا شأن غيره من الأمور التي تركها
الإسلام لحكم العرف والعادة وغيرهما.

ولهذا كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من جرى مع
نسائه على ترك تقيدهن بشيء من أمر هذا الحجاب كالزبير بن العوام
وطلحة بن عبيد الله وعبد الله بن جعفر وغيرهم، وكان منهم من جرى على
تقييد نسائه به مثل ما قيدت به أمهات المؤمنين، وقد ورد من هذا أن سلمة بن
قيس أرسل رجلا إلى عمر يخبره بواقعة من الوقائع، فلما قدم له عمر الطعام
نادى امرأته أم كلثوم بنت علي: ألا تأكلين معنا؟ فقالت له: لو أردت أن
أخرج إلى الرجال لكسوتني كما كسا ابن جعفر والزبير وطلحة نساءهم.

ولعل الزبير كان يفعل هذا مع زوجته أسماء بنت أبي بكر، فقد تزوج
بعدها عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل، وكانت امرأة عجزاء بادنة، ولها
جمال وكمال وتمام في عقلها ومنظرها وجزالة رأيها، وهي التي يقول فيها عبد
الله بن أبي بكر:

أعاتكُ لا أنساكُ ما درّ شارقُ ... وما ناح قُمريُّ الحمام المطوقُ
أعاتكُ قلبي كلَّ يومٍ وليلةٍ ... لديك بما تخفي النفوسُ معلقُ

(١) تلدد: تلفت يمينا وشمالا. (صالح)

لها خُلِقَ جَزْلٌ ورأى ومنطقٌ ... وخلقٌ مَصُونٌ في حياءٍ ومصداق
فلم أر مثلي طلق اليوم مثلها ... ولا مثلها في غير شيء تطلتُ

وكانت عاتكة تحت عبد الله فشغل بها، وغلبته على رأيه، فمر عليه أبو بكر أبوه وهو في عليّة يناغيها في يوم جمعة، وأبو بكر متوجه إلى الجمعة، ثم رجع وهو يناغيها، فقال: يا عبد الله أجمعت؟ قال: أو صلى الناس؟ قال: نعم، فقال له أبو بكر: قد شغلتك عاتكة عن المعاش والتجارة، وقد ألهتك عن فرائض الصلاة، فطلقها، فطلقها تطليقة، ثم ندم على طلاقها، وقال هذه الأبيات فيها، فأذن أبوه في مراجعتها؛ وقد مكثت تحته حتى مات فتزوجت بعده عمر، ثم تزوجت بعد عمر الزبير، فلما ملكها الزبير قال لها: يا عاتكة لا تخرجي إلى المسجد، فقالت له: يا ابن العوام، أتريد أن أدع لغيرتك مصلى صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فيه؟ قال: فإني لا أمنعك، فلما سمع النداء لصلاة الصبح توضأ وخرج، فقام لها في سقيفة بني ساعدة، فلما مرت به ضرب بيده على عجزتها، فقالت: مالك قطع الله يدك ورجعت، فلما رجع من المسجد قال: يا عاتكة مالي لم أرك في مصلاك؟ قالت: يرحمك الله أبا عبد الله، فسد الناس بعدك، الصلاة اليوم في القيطون^(١١) أفضل منها في البيت، وفي البيت أفضل منها في الحجرة.

وهكذا كان بعض الرجال يحاولون أن يفرضوا على نسائهم هذا الحجاب بحكم الغيرة لا بحكم الدين؛ وكانت عائشة رضي الله عنها هي التي حالت بين النساء والمساجد، وكنّ يصلين فيها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت تقوم صفوفهن خلف صفوف الرجال، فلما فتحت الأمصار وأقبلت الدنيا على المسلمين ظهرت المرأة في زيتتها، وأخذت تحضر إلى المسجد بحالة تدعو إلى الفتنة، فرأت عائشة في حضورهن المساجد هذا الرأي، وقالت في ذلك: لو رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء بعده لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل.

(١١) القيطون: المخدع (صالح)

ولقد كان في نفسي شيء من هذا المنع إلى أن شفاها منه عالم الأندلس، وإمام أهل الظاهر، أبو محمد علي بن حزم. قال رحمه الله وأرضاه: أما ما حدثت عائشة فلا حجة فيه لوجوه:

أولها أنه عليه السلام لم يدرك ما أحدثن فلم يمنعهن، فإذا لم يمنعهن فمنعهن بدعة وخطأ، وما نعلم احتجاجاً أسخف من احتجاج من يحتج بقول قائل لو كان كذا لكان كذا.

ووجه ثان، وهو أن الله تعالى قد علم ما يحدث النساء، ومن أنكر هذا فقد كفر، فلم يوح قط إلى نبيه صلى الله عليه وسلم بمنعهن من أجل ما استحدثته، ولا أوحى تعالى قط إليه أن أخبر الناس إذا أحدث النساء فامنعوهن من المساجد.

ووجه ثالث، وهو أننا ما ندري ما أحدث النساء مما لم يحدثن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا شيء أعظم في إحداثهن من الزنا، فقد كان ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجم فيه وجلد، فما منع النساء من أجل ذلك قط.

ووجه رابع، وهو أن الإحداث إنما هو لبعض النساء بلا شك دون بعض، ومن المحال منع الخير ممن لم يحدث من أجل من أحدث، وقد قال تعالى: (ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى).

ومن يدقق النظر في ذلك يجد أن هذه المحاولات في الحجر على النساء كانت ترجع إلى أسباب اجتماعية لا دينية، وأن الرجال كانوا يلجؤون إلى هذا الحجر إذا أسرف النساء في استعمال ما أطلق الشارع لهن في هذا الأمر، وقد بدأ الرجال كما ذكرنا يلجؤون إلى ذلك بعد قليل من عهد النبوة، حتى كان ذلك يخرج بهم إلى حد الإثم.

قال صاحب الأغاني: قال إسحاق: قال المدائني: وأخبرني أبو مسكين عن فليح بن سليمان قال: كان الدلال ملازماً لأم سعيد الأسلمية، وبنت ليحيى بن الحكم بن أبي العاصي، وكانتا من أمجن النساء، كانتا تخرجان فتركبان الفرسين فتستبقان عليهما حتى تبدو خلاخيلهما، فقال معاوية لمروان: اكفني

بنت أخيك، فقال: أفعل، فاستزارها وأمر ببئر فحفرت في طريقها وغطيت بحصير، فلما مشت عليه سقطت في البئر فكانت قبرها.

وقد كانت النساء الحرائر من العربيات وغيرهن يقاومن ما يحاوله الرجال من الحجر عليهن، ولا يفرطن فيما أباحه الشارع لهن، كما سبق من عاتكة بنت زيد مع زوجها الزبير؛ وقد حاول عمر قبله ذلك معها أيضاً.

روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري أن عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل كانت تحت عمر بن الخطاب وكانت تشهد الصلاة في المسجد، وكان عمر يقول لها: والله إنك لتعلمين أنني ما أحب هذا، فقالت: والله لا أنتهي حتى تنهاني، قال عمر: فأني لا أنهاك، فلقد طعن عمر يوم طعن وإنها لفي المسجد.

فلما أخذ الرجال يفضلون الإمام على حرائر ضعفن عن هذه المقاومة، وآل الأمر بالرجال إلى أن جعلوا بيوتهم سجنًا للنساء، وحرّموا عليهن الخروج إلى المساجد وغيرها، ومنعوهن من الاختلاط بالرجال ولو في حضورهم، ثم طال الأمر على ذلك بين المسلمين حتى ظن أنه من دينهم وما هو منه في شيء، وإنما كان مثل هذا مفروضاً على نساء النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه لم يبلغ في الشدة إلى مثل هذا الحد، ثم انتهى ذلك بموت ميمونة رضي الله عنها، وكانت فيما قيل آخرهن موتاً.

- ٣ -

وقد عرف الإسلام أن إطلاقه الأمر للنساء في ذلك قد يؤدي بهنّ إلى إساءة استعمال حقهن فيه، فيضيق الرجال بإساءة استعمالهنّ له، ويعملون على التضييق عليهنّ وسلبهنّ إياه، كما حدث ذلك بين المسلمين فأل بهم إلى هذا الحجاب الممقوت الذي يُحسب زوراً على الإسلام، وكما يحدث الآن في بعض البلاد الأوربية التي سئمت إسراف النساء في السفور، فأخذت تحدّ من حريتهن فيه، وتضييق عليهن بعض التضييق.

فلما عرف الإسلام هذا شرع للنساء في الخروج من البيت والاختلاط بالرجال سنناً تصونها عن تلك الإساءة، ولا تجعل للرجال عليهن سبيلاً في

سليهنّ ما أعطاه لهن من ذلك الحق، وليست تلك السنن من الحجاب في شيء، وإنما هي تنظيم لهذا الحق بين الرجل والمرأة.

ومن تلك السنن: ألا تخرج من بيتها إلا بإذن زوجها، لأن له حقوقاً عليها في منزلها، فلا يصح لها أن تخرج منه إلا إذا سمحت بذلك نفسه، وليس له أن يمنعها من الخروج لحاجاتها بعد قيامها بحاجاته.

ومن تلك السنن: ألا تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم لها، وقد ورد في ذلك عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم لها، وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، فقام رجل فقال: يا رسول الله: إن امرأتي خرجت حاجة، وإني كتبت في غزوة كذا وكذا، قال: فانطلق فحج مع امرأتك.

ومن تلك السنن: تحريم الخلوة، لأن في اختلاء المرأة بالأجنبي مفسد كثيرة، وهي وسيلة من وسائل إغوائها، ودفعها في طرق لا ترضي الدين ولا الشرف، ولم يحرم الإسلام على المرأة الاختلاط بالأجانب مع وجود زوج أو محرم لها، ليكون هذا الاختلاط بريئاً بعيداً عن الريبة، وينحصر في الأغراض الصحيحة التي تقصد منه، كاستفادة علم أو أدب، أو أنس بمحدث ونحوه.

ومن تلك السنن: ألا يتبرجن عند خروجهن من بيوتهن، ولا ينظرن إلى الرجال نظرات غير بريئة، ولا يظهرن من أجسامهن ما لا حاجة إلى إظهاره، وما إلى هذا مما جاء في قوله تعالى من سورة النور: (وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون). وكما أمر النساء بالغضّ من أبصارهن في هذه الآية أمر الرجال بالغض من

أبصارهم في الآية التي قبلها: (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم أن الله خبير بما يصنعون).

قال الفخر الرازي في تفسير ذلك: جميع بدن الحرة عورة، ولا يجوز للرجل أن ينظر إلى شيء منه إلا الوجه والكفين، لأنها تحتاج إلى كشفهما لأجل البيع والشراء والأخذ والعطاء، ولهذا لما نهى النساء أن يبدين زينتهن استثنى من ذلك ما ظهر منها، وقد قال القفال: إنه الوجه والكفان، وألحقَ بعض الفقهاء بهما الذراعين والقدمين.

ثم إن نظر الرجل إما أن يكون لغرض كنيكاح أو معاملة، وهو جائز بلا خلاف، وإما أن يكون خالياً من الغرض، فإن كان بشهوة كان حراماً، وإن لم يكن بشهوة كان جائزاً في مذهب بعض الفقهاء، وقيل: إنه لا يجوز، ولكن هذا لا يلزمه إلا وجوب غض لبصر، ولا يلزمه وجوب ستر المرأة وجهها بنقاب ونحوه، بدليل أن النظر إلى الأمرد بشهوة حرام، ولم يقل أحد أنه يلزمه أن يستر وجهه، لأن هذا حرام عليه لما فيه من التشبه بالنساء.

وأظهر من هذا في ذلك أن النظر بشهوة إلى حيوان جميل أو صورة جميلة حرام أيضاً، ولا يعقل أن يُكلفنا بهذا النقاب، وإنما يحرم النظر بشهوة لما يصحبه من إرادة الفسق، فإذا كان مجرد استحسان خالياً من هذه الإرادة الذميمة فإنني أرى أنه ليس فيه شيء من الحرمة، بشرط ألا يصحبه ما يفعله رجالنا من التعريض القبيح إذا مر بهنّ النساء، وتلك عادة ذميمة يجب على رجالنا أن يقلعوا عنها، وأن يعنوا بمجد الحياة بدل هذا الهزل والمزاح.

فالمرأة المسلمة في حل من هذا النقاب الذي يظن أنه فرض عليها في دينها، إذا شاءت سترت به وجهها، وإذا شاءت تركت وجهها بلا نقاب؛ ولا يطلب منها دينها إلا أن تترك التبرج والتهتك والتزين بما يزيد على الحاجة، أو يدعو إلى الفتنة، ولا دلالة في قوله تعالى: (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) على وجوب هذا النقاب، لأن سبب نزول هذا أن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن من خلفهن، وكانت جيوبهن من قدام، فكانت نحورهن تنكشف، وكذلك قلائدهن، فأمرن بضربها على الجيوب لتغطي القلائد والنحور، ولا يعقل أن يراد من هذا تغطية الوجه أيضاً بعد استثنائه في قوله: (إلا ما ظهر منها).

ومما يحتاج به لهذا النقاب قوله تعالى في سورة الأحزاب: (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيمًا)، قيل في تفسير ذلك: إنه كان رجال من الفساق يتعرضون في الطرق للنساء ويتبعونهن، فإذا لامهم الناس قالوا: كنا نحسبهن إماء، فنزلت هذه الآية باتخاذ الجلابب للحرائر ليعرفن من الإماء فلا يؤذنين، وقد مر عمر بن الخطاب بجارية ذات نقاب فضربها وقال لها: أتتشبهين بالحرائر بالكاع!

وإني أرى أن مثل هذا لا يصح أن يكون حجة على وجوب هذا النقاب، وأرى أن قوله تعالى (ذلك أدنى أن يُعرفن) ليس معناه أن يُعرف أنهن حرائر، لأن دفع هذا الأذى عن النساء واجب في الإسلام بلا فرق بين الحرائر والإماء، وإنما معنى هذا عندي أنهن يعرفن بأنهن عفيفات فلا يطمع فيهن الرجال.

أما أن ذلك لا دلالة فيه على وجوب هذا النقاب فلأن هذه الصيغة (يا أيها النبي قل) لا تدل على الوجوب، لأن الأمر بالأمر بشيء لا يفيد وجوب هذا الشيء، كما هو مذهب جمهور علماء الأصول، ولأن قوله (ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين) يدل على أن هذا لا يقطع ذلك الأذى، وإنما هو أقرب إلى دفعه، ومثل هذا لا يكون واجباً، بل يكون مندوباً.

على أنه قد اختلف في إدناء هذا الجلابب، فقال ابن عباس: أمر نساء المؤمنين بذلك أن يغطين رؤوسهن ووجوههن بالجلابيب إلا عيناً واحدة يبصرن بها الطريق، وقال الحسن: يكفي أن تغطي المرأة نصف وجهه، وقال قتادة: يكفي أن تغطي معظمه.

وإذا كانوا قد صاروا إلى هذا الخلاف فإننا يمكننا أن نحمل إدناء الجلابب على ستر مالا يبدو عند الزينة، لأن هذا قد استثني استثناء صريحاً في آية سورة النور السابقة، وهذا هو الواجب في الجمع بين الآيتين، وقد قيل: إن الجلابب الثياب، لأن الجلابب يُطلق لغة على الثوب والملحفة والخمار، وهو في الآية محتملٌ للثلاثة، فيكون معنى إدناء الجلابب أن يُظلم أطرافه حتى لا يظهر منهن شيء غير الوجه والكفين.

وهذا هو حكم الإسلام في الحجاب والنقاب، وخلاصته أنه يرى ترك أمرهما لحكم العرف والعادة، وما يرضاه كل من الرجل والمرأة على وجه يصونها من الفساد، ويحفظ ما له عليها من حقوق.

الحب العذري في الاسلام

- ١ -

بنو عذرة بطن من قضاة، وقضاة من القبائل اليمانية التي نزحت من اليمن بعد سيل العرم، فنزلت بشمال الجزيرة العربية إلى بلاد الشام. وقد اختص بنو عذرة من بين قبائل العرب بكثرة عشاقهم، وامتاز عشاقهم على غيرهم بأنهم كانوا يُلحّون في الحب إلى حد الاستهانة بالموت فيه، وأن الواحد منهم كان يُخلص إلى من يعشقها، ويهبها نفسه وحبه وكل شيء يعزه في هذه الدنيا، وفي ذلك يقول جميل بثينة:

أُصلي فأبكي في الصلاة لذكرها ... لي الويل مما يكتب الملكان

ضمنتُ لها ألا أهيمَ بغيرها ... وقد وثقت مني بغير ضمان

ويقول المجنون، وقد كان من بني عامر:

وَلَمَّا أبى إلا جماحاً فؤادُهُ ... ولم يَسَلْ عن ليلي بمال ولا أهل

تَسَلَّى بأخرى غيرها فإذا التي ... تسلى بها تغري بليلى ولا تُسلى

وكان بنو عذرة يفتخرون بعشاقهم افتخار غيرهم بفرسانهم أو أجوادهم، ويرون عشقهم مزية شرف ونبل، ودليلاً على رقة القلب وصفاء النفس، وقد أخرج التنوخي عن عروة بن الزبير أنه قال: قلت لعذري: إنكم أرق الناس قلوباً، يريد أصباهم إلى الحب، فقال: نعم، لقد تركت ثلاثين شاباً خامرهم السل، ما بهم داء إلا الحب.

ولقد كان لجمال نساء بني عذرة أعظم الأثر في امتيازها بكثرة الحب، لأن الحب في الغالب يجري وراء الجمال، كما أن الجمال يورث القلب رقة، والنفس صفاء، فتستهويهما النظرة، وتسترقهما الابتسامة.

ومما ورد في جمال نساء هذه القبيلة ما روي أن فزارياً قال يوماً لعذري: أتعدون موتكم في الحب مزية وهو من ضعف البنية، ووهن العقدة، وضيق الرئة؟ فقال: أما والله لو رأيتم المحاجر البلج، ترشق بالعيون الدعج، تحت الحواجب الزجج، والشفاه السمر تبسم عن الثنايا الغر، كأنها شذر الدر، لجعلتموها اللات والعزى وتركتم الإسلام وراء ظهورك!

وروي عن أبي عمرو بن العلاء أنه قال: استنطقت أعرابياً عند الكعبة واستنسبته فإذا هو فصيح عذري، فسألته: هل علقه الحب؟ فأنبأ عن شدة ولوع، فسألته ما قال في ذلك فقال:

تَبَّعْنَ مَرَمَى الْوَحْشِ حَتَّى رَمَيْنَا ... مِنَ النَّبْلِ لَا بِالطَّائِشَاتِ الْمَخَاطِفِ
ضِعَائِفُ يَقْتُلْنَ الرِّجَالَ بِلَا دَمٍ ... فَيَا عَجَباً لِلْقَاتِلَاتِ الضِّعَائِفِ
وَلِلْعَيْنِ مَلْهَى فِي الْبِلَادِ وَلَمْ يُفِدْ ... هَوَى النَّفْسِ شَيْءٌ كَاقْتِيَادِ الظَّرَائِفِ
وَبِالْجَمَلَةِ فَلَيْسَ حَيُّ أَصْدَقُ فِي الْحَبِّ مِنْ بَنِي عَذْرَةَ، وَلَا تُضْرَبُ الْأَمْثَالُ
فِيهِ إِلَّا بِهِمْ، كَمَا قَالَ فِي ذَلِكَ صَاحِبُ الْبُرْدَةِ:

يَا لَأَتَمِّي فِي الْهَوَى الْعُذْرِيَّ مَعْدِرَةً ... مَنِي إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلْمِ
وَكَمَا اشْتَهَرُوا بِالْحَبِّ إِلَى ذَلِكَ الْخُدِّ اشْتَهَرُوا بِالْعَفَةِ فِيهِ أَيْضاً، وَقَدْ رَوَى
عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَقْبَةَ الْهَمْدَانِي أَنَّهُ قَالَ لِأَعْرَابِي حَضَرَ مَجْلِسَهُ: مِمَّنِ الرَّجُلُ؟ قَالَ:
مَنْ قَوْمٌ إِذَا عَشَقُوا مَاتُوا، فَقَالَ: عَذْرِي وَرَبُّ الْكَعْبَةِ، ثُمَّ سَأَلَهُ عَنْ عِلَّةِ ذَلِكَ
فَقَالَ: لِأَنَّ فِي نِسَائِنَا صَبَاحَةَ، وَفِي فِتْيَاتِنَا عَفَةَ.

ويحكى من عفة عشاقهم أن جارية وشت بجميل وبثينة إلى أبيها وأنه الليلة عندها، فأتمى وأخوها مشتملين معتمدين سيفيهما لقتله، فسمعاه يقول لها بعد شكوى شغفه بها: هل لك في طَفءِ ما بي بما يفعل المتحابان؟ فقالت: قد كنت عندي بعيداً من هذا، ولو عدت إليه لن ترى وجهي أبداً! فضحك ثم قال: والله ما قلته إلا اختباراً، ولو أجبت إليه لضربتك بسيفي هذا إن استطعت وإلا هجرتك، أما سمعت قولِي:

وَإِنِّي لِأَرْضَى مِنْ بَثِينَةَ بِالَّذِي ... لَوْ أَبْصَرَهُ الْوَاشِي لَقَرَّتْ بِلَابِلِهِ
بِلا وَبِأَلَّا أَسْتَطِيعُ وَبِالْمُنَى ... وَبِالْأَمَلِ الْمَرْجُوِّ قَدْ خَابَ أَمَلُهُ
وَبِالنَّظَرَةِ الْعَجَلَى وَبِالْحَوْلِ يَنْقُضِي ... أَوْ آخِرَهُ لَا تَلْتَقِي وَأَوَائِلُهُ

فقالا: لا ينبغي إيذاء من هذا حالته، ولا منع زيارته لها، وانصرفا.
وقد فُتِنَ كثير من الناس بهذا الحب العذري، ونظروا إلى أصحابه نظرة العطف والحنان، وأشاروا بذكرهم في الكتب، وأُعجبوا بصدقهم وعفتهم في ذلك الحب، وحاولوا أن يجعلوا من الشهداء من يموت بسببه، ورووا في ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من

عشق فعف فمات دخل الجنة، وفي رواية: من عشق فعف فظفر مات شهيداً، وفي أخرى: وكنتم، وقد صحح هذا الحديث بسائر طرقه مغلطي، وأعله البهيتي والجرجاني والحاكم في التاريخ.

ولم يكد الشعراء يعرفون ذلك الحديث حتى أولعوا به وعملوا على إذاعته في أشعارهم، وتضمنها إسناده ومعناه، ومن أَلطف ما جاء في ذلك ما حكاه التاج السبكي عن أبي نواس أنه قال: مضيت إلى باب أزهر والمحدثون ينتظرون خروجه، فما كان إلا أن خرج وجعل يعظم واحداً بعد واحد، حتى التفت إليّ فقال: ما حاجتك؟ فقلت:

ولقد كنتم رويتم ... عن سعيد عن قتادة

عن سعيد بن المسيب ... أن سعد بن عبادة

قال من مات مُحِباً ... فله أجر شهادة

فقال أزهر: نعم، وذكر الحديث.

ولأبي نواس في تضمينه أيضاً:

حدثنا الخفاف عن وائل ... وخالد الحداء عن جابر

ومسعر عن بعض أصحابه ... يرفعه الشيخ إلى عامر

وابن جريج عن سعيد وعن ... قتادة الماضي وعن غابر

قالوا جميعاً أيما طفلة ... عُلقها ذو خُلُق طاهر

فواصلته ثم دامت له ... على وصال الحافظ الذّاكر

كانت لها الجنة مبدولة ... ترح في مرّتها الزّاهر

وأبي معشوق جفاً عاشقاً ... بعد وصال ناعم ناضر

ففي عذاب الله مثوى له ... بعداً له من ظالم غادر

ولابن المبارك الإمام في تضمينه:

حدثنا سفيان عن جابر ... عن خالد عن سهل السّاعدي

يرفعه من مات عشقاً فقد ... استوجب الأجر من الماجد

وكان كثير من العظماء والعلماء يعطف على أولئك العشاق، ولهم في

ذلك آثار ونوادير لا تحصى، ومنها ما روى عن المهدي أنه قال: أشتهي أن

أصلي على جنازة عاشق مات في الحب.

ومنها ما روي أن ابن الليث قاضي مصر كان يكتب في فتيا، فسمع جارية تقول:

ترى في الحكومة يا سيدي ... على من تعشّق أن يُقتلَا

فرمى القلم من يده وهو يقول: لا.

وقد أخرج الخطيب البغدادي عن الغزي أنه قال: رأيت عاشقين اجتماعاً فتحدثا من أول الليل إلى الغداة، ثم قاما إلى الصلاة، وقد قال في ذلك بعض الشعراء:

لله وقفة عاشقين تلاقيا ... من بعد طول نوى وبُعدٍ مزارٍ

يتعاطيان من الغرام مُدامةً ... زادتهما بعداً من الأوزار

صدق الغرام فلم يمل طرفاً إلى ... فحش ولا كفّ لِحْلٍ إزار

فتلاقيا وتفرّقاً وكلاهما ... لم يخش مطعن عائب أو زار

وهذا كل شأن الحب العذري على ما يقرأه الناس في كتب الأدب، وهي تأخذ الأشياء باللطف، ولا تدقق في أمرها كما يدقق غيرها، وقد كنت أقرأها كما يقرؤها سائر الناس، فلا ألفت فيها إلا إلى ما يلتفتون إليه، ويصرفني التأثر بأحاديث ذلك الحب عن التدقيق في أمره، إلى أن قرأت مرة قصة وفود جرير وابن أبي ربيعة وجميل وكثير والأحوص والفرزدق والأخطل على عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، وقد طلبوا الإذن بالدخول عليه؛ فكان يذكر لمن يطلب الإذن لهم بعضاً مما قاله كل واحد منهم في الغزل، ثم يأبى أن يأذن له بسببه، ولم يأذن إلا لجرير من بينهم، وقد سوى في ذلك المنع بين ابن أبي ربيعة والأحوص والفرزدق والأخطل وهم من فساق الشعراء، وبين جميل وكثير وهما من أصحاب ذلك الحب العذري؛ فكانت هذه المفارقة سبباً في لفت نظري إلى التدقيق في ذلك الشأن، وبجته من جهة الدين بحثاً صحيحاً، لا إفراط فيه ولا تفريط، ولا تشديد ولا تساهل، لأن دين الله وسط بين ذلك.

ولا بد لي قبل هذا من ذكر قصة وفود أولئك الشعراء على عمر بن عبد العزيز ليرى القارئ تشديده في أمر أصحاب ذلك الحب العذري، بعد أن رأى تساهل غيره فيه.

قال ابن الكلبي: لما استخلف عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، وفدت إليه الشعراء، كما كانت تفتد إلى الخلفاء قبله، فأقاموا ببابه أياماً لا يأذن لهم بالدخول، حتى قدم عدي بن أرطاة على عمر بن عبد العزيز، وكانت له منه مكانة، فقال جرير:

يا أيها الرجل المَرْجِي مَطِيئُهُ ... هذا زمأنك إني قد مضى زمني
أبلغ خليفتنا إن كنت لآقيهُ ... أني لدى الباب كالمصفود في قرن
وحش المكانة من أهلي ومن ولدي ... نائي المحلّة عن داري وعن وطني
قال: نعم أبا حزره ونعمى عين، فلما دخل على عمر قال: يا أمير المؤمنين، إن الشعراء ببابك، وأقوالهم باقية، وسنانهم مسنونة، قال: يا عدي، مالي وللشعراء! قال: يا أمير المؤمنين، إن النبي صلى الله عليه وسلم قد مدح وأعطى، وفيه أسوة لكل مسلم. قال: ومن مدحه؟ قال: عباس بن مرداس، فكساه حلة قطع بها لسانه، قال: وتروي قوله؟ قال نعم:

رأيتك يا خير البرية كلّها ... نشرت كتاباً جاء بالحقّ معلماً
ونورت بالبرهان أمراً مدمساً ... وأطفأت بالبرهان ناراً مضرماً
فمن مبلغ عني النبيّ محمداً ... وكلّ امرئ يجزي بما قد تكلمنا
تعالى علواً فوق عرش إلهنا ... وكان مكان الله أعلى وأعظماً
قال: صدقت، فمن بالباب منهم؟ قال: ابن عمك عمر بن أبي ربيعة قال:
لا قرب الله قرابته، ولا حياً وجهه، أليس هو القائل:

ألا ليت أني يوم حانت منيتي ... شمت الذي ما بين عينيك والفم
وليت طهوري كان ريقك كله ... وليت حنوطي من مشاشك والدم
ويا ليت سلمى في القبور ضجيعتي ... هنالك أو في جنة أو جهنم
فليته والله تمنى لقاءها في الدنيا، ويعمل عملاً صالحاً، والله لا دخل عليّ أبداً، فمن بالباب غير من ذكرت؟ قلت: جميل بن معمر العذري، قال: هو الذي يقول:

ألا ليتنا نحيا جميعاً وإن نمت ... يوافي لدى الموتى ضريحي ضريحها
فما أنا في طول الحياة براغب ... إذا قيل قد سوى عليها صفيحها

أظلم نهارى لا أراها ويلتقى ... مع الليل روي في المنام وروحها
اعزب به، فوالله لا دخل عليّ أبداً، فمن بالباب غير من ذكرت؟ قال:
كثير عزة، قال: هو الذي يقول:

رهبانُ مدّين والذين عهدتهم ... يكون من حدّر العذاب قعوداً
لو يسمعون كما سمعت حديثها ... خرّوا لعزّة راعين سجوداً
اعزب به، فمن بالباب غير من ذكرت؟ قال: الأحوص الأنصاري، قال:
أبعده الله وأحقه، أليس هو القائل وقد أفسد على رجل من أهل المدينة جارية
هربت منه:

الله بيني وبين سيدها ... يفرّ عني بها وأتبع
اعزب به، فمن بالباب غير من ذكرت؟ قال: همام بن غالب الفرزدق،
قال: أليس هو القائل يفخر بالزنا:

هما دلتاني من ثمانين قامّة ... كما انقضّ باز أقمّ الريش كاسره
فلما استوت رجلاي في الأرض قالتا ... أحيي يرجي أم قتيل نحاذره
وأصبحت في القوم الجلوس وأصبحت ... مُعلّقة دوني عليها دساكره
فقلت أرفعوا الأسباب لا يشعروا بنا ... وولّيت في أعقاب ليل أبادره
اعزب به، فوالله لا دخل عليّ أبداً، فمن بالباب غير من ذكرت؟ قلت:
الأخطل التغلبي، قال: أليس هو القائل:

فلمستُ بصائم رمضان عمري ... ولست بأكل لحم الأضاحي
ولست بزاجر عنساً بكوراً ... إلى بطحاء مكة للنجاح
ولست بقائم كالغير يدعو ... قبيل الصبح حيّ على الفلاح
ولكنني سأشربها شمولاً ... وأسجد عند مُنبج الصباح
اعزب به، فوالله لا وطئ لي بساطاً أبداً وهو كافر، فمن بالباب غير من
ذكرت؟ قلت: جرير بن الخطفي، قال: أليس هو القائل:

لولا مراقبة العيون أريننا ... مُقلّ المها وسوالف الآرام
هل ينهيتك أن قتلن مُرقشاً ... أو ما فعلن بعروة بن حزام
دُمّ المنازل بعد منزلة اللوى ... والعيش بعد أولئك الأيام
طرقتك صائدة القلوب وليس ذا ... وقت الزيارة فارجعي بسلام

فإن كان ولا بد فهذا، فأذن له، فخرجت إليه فقلت: أدخل أبا حزره،
فدخل وهو يقول:

إن الذي بعث النبيّ محمداً ... جعل الخلافة في إمام عادلٍ
وسِعَ الخلائقَ عدلُهُ ووفاءُهُ ... حتى ارعوي وأقام مِيلَ المائلِ
والله أنزل في القرآن فضيلةً ... لابن السبيل وللفقير العائلِ
إني لأرجو منك خيراً عاجلاً ... والنفسُ مولعةٌ بحب العاجلِ
فلما مثل بين يديه قال: اتق الله يا جرير، ولا تقل إلا حقاً، فأنشأ يقول:
كم باليمامة من شعثاءٍ أرملَةٍ ... ومن يتيم ضعيف الصوت والنظر
ممن يُعدُّك تكفي فقد والده ... كالفرخ في العيش لم ينهض ولم يطر
يدعوك دعوةً ملهوف كأنّ به ... خبلاً من الجن أو مساً من البشر
خليفةَ الله ماذا تأمرنّ بنا ... لسنا إليكم ولا في دار مُتَنظَرِ
ما زلتُ بعدك في همٍّ يؤرِّقُنِي ... قد طال في الحيِّ إصعادي ومنحدري
لا ينفع الحاضرُ المجهودُ بادينَا ... ولا يعود لنا بادٍ على حَصَرِ
إنا لنرجو إذا ما الغيثُ أخلفنا ... من الخليفة ما نرجو من المطرِ
أتى الخلافة إذ كانت له قدراً ... كما أتى ربُّه موسى على قدرِ
هذي الأراملِ قد قُضيت حاجتها ... فمن لحاجة هذا الأرملة الذكرِ
فقال: يا جرير، والله لقد وليت هذا الأمر وما أملك إلا ثلاثمائة درهم،
فمائة أخذها عبد الله، ومائة أخذتها أم عبد الله؛ يا غلام، أعطه المائة الباقية.
فقال: يا أمير المؤمنين، إنها لأحب مال كسبته إلي، ثم خرج، فقالوا له: ما
وراءك؟ قال: مايسوؤكم، خرجت من عند أمير المؤمنين يعطي الفقراء ويمنع
الشعراء وإني عنه لراض، ثم أنشأ يقول:

رأيتُ رُقيّ الشيطان لا يستفرُّه ... وقد كان شيطاني من الجن راقياً
ولا شك أن وجهه عمر رضي الله عنه ظاهرة في منع ابن أبي ربيعة لأنه
كان لا يتورع في شعره عن التشبيب بالنساء من يعرفها ومن لا يعرفها،
ويتعرض للمحصنات المتعففات ويتربح خروجهن للطواف والسعي،
ويصفهنّ وهن محرمات حتى صرن يخفن الخروج إلى الحج، وقد نفاه عمر
بسبب هذا إلى دهلك، وهي جزيرة ببحر القلزم أمام مدينة مصوع، أما أبياته

المذكورة فهي وإن كانت محمولة على المبالغة لا تليق برجل يحافظ على أمور دينه لأن فيها شيئاً من الاستهتار بعذاب الله، وما كان لمثل عمر رضي الله عنه أن يقبل هذا منه وأن تنسيه رفته الشعرية ناحيته الدينية، كما أنست قبله عمه عبد الملك بن مروان وقد اجتمع ببابه ابن أبي ربيعة وكثير عزة وجميل بثينة، فقال لهم: أنشدوني أرق ما قلتم في الغواني، فأشده جميل:

حلفتُ يميناَ يا بُيْتِيَّةُ صادقاً ... فإن كنت فيها كاذباً فعميتُ
إذا كان جلدٌ غير جلدك مسني ... وباشرنى دون الشعار شريت
ولو أن راقى الموت يرقي جنازتي ... بمنطقها في الناطقين حييت
وأنشد كثير:

بأبي وأمِّي أنتِ من مظلومة ... طينَ العدو لها فغير حالها
لو أن عزةً خاصمت شمس الضحى ... في الحسن عند موفّق لقضى لها
وسعى إلى بصرم عزة نسوة ... جعل المليك خدودهن نعالها
وأنشد ابن أبي ربيعة:

ألا ليت قبري يوم تُقضى منيتي ... بتلك التي من بين عينيك والقم
وليت طهوري كان ريقك كله ... وليت حنوطي من مشاشك والدم
ألا ليت أم الفضل كانت قرينتي ... هنا أو هنا في جنة أو جهنم
فقال عبد الملك لحاجبه: أعط كل واحد منهم ألفين، وأعط صاحب جهنم عشرة آلاف.

وكذلك الأمر في منع عمر رضي الله عنه الأحوص والفرزدق والأخطل من الدخول عليه، فأما جميل وكثير فالأمر في منعهما غير ظاهر، لأنهما كانا من أصحاب ذلك الحب العذري السابق، ولم يكونا مثل ابن أبي ربيعة والأحوص والفرزدق والأخطل، وإن كان في بيت كثير ما يمكن أن يؤخذ عليه من الناحية الدينية ولكنها مؤاخذه ضعيفة لا يلتفت إليها، لأنه أسند السجود لعزة إلى أولئك الرهبان، وهم يدينون بعبادة الأيقونات والتماثيل، فلو أنهم سجدوا لعزة إذا رأوها لكان لهم في هذا شأنهم، ونحن لا نسأل في ديننا عن شأن غيرنا، وهذا إلى أن الأمر محمول على المبالغة، والمبالغة ضرب من التجوز.

وهذا ليس له محمل عندي إلا أن عمر رضي الله عنه كان لا يرى التساهل في شأن ذلك الحب العذري، وإن كان أخف ضرراً من الحب المستهتر، فهو في ذلك يأخذ جميلاً وكثيراً ليجب واقع قد شُغلا به، وأمعا فيه، وملاً بذكره أشعارهما، وصرّحا فيها للناس باسم محبتهما، ومثل هذا لا يقبله أدب الإسلام وإن كان يحمد لأصحابه ما يأخذون به أنفسهم من العفاف.

أما جرير فكان يتعاطى الغزل في الشعر قضاءً لحق الصناعة الشعرية، ولم يكن يشتغل بالحب كما اشتغل به ابن أبي ربيعة وغيره من فساق الشعراء، ولا كما اشتغل به جميل وغيره من العشاق العذريين، ولا شيء أصلاً في تعاطي ذلك الغزل على ذلك النحو الصناعي، كما يفعل الآن في الروايات الغرامية، بشرط ألا يكون في ذلك شيء من الفحش الذي لا يبيحه دين ولا خلق، وقد مدح النبي صلى الله عليه وسلم بالشعر وفيه كثير من ذلك الغزل، ومن ذلك غزل كعب بن زهير في قصيدته (بانت سعاد) وقد بلغ من أمره أن يقول فيها:

هيفاءً مقبلةً عجزاءً مدبرةً ... لا يُشْتكى قِصْرُ منها ولا طولُ

تجلو عَوَارِضَ ذي ظَلَمٍ إذا ابتسمتُ ... كأنه مَنهَلٌ بالراح معلول

وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم من كعب ذلك الغزل على ما فيه من ذكر الأعجاز، والتشبيه بالخمر المعلول، لأن كعباً قال ذلك قضاءً لحق الصناعة، ولم يصف فيه أمراً واقعاً، ولم يتحدث عن اشتغاله بالنساء أو بالخمر على مثل ما تحدث به الشعراء الفساق.

وكذلك لا حرج في رواية ذلك الشعر بالغاً أمره ما بلغ، لأنه قد يكون في حفظه وروايته فوائد لغوية أو تاريخية، ومهما بلغ أمره فإنه لا يبلغ ما أجازته الإسلام من حكاية الكفر على طريق النقل؛ إذ حكم بأن ناقل الكفر ليس بكافر، وقد كان ابن عباس رضي الله عنه يروي شعر عمر بن أبي ربيعة على ما فيه من ذلك الحب الفاجر، والفسق الظاهر، ولا يعبأ بانتقاد الخوارج المتشددين في الدين عليه، لأن دين الله يسر ولا عسر، واعتدال محمود بين الجمود والتفريط.

وإني أرى في الحب العذري رأي عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، فهو عندي من الأمور التي لا ينبغي الاشتغال بها، ولكن لا بأس به إذا كان يراد لغاية حميدة كالزواج، فإذا لم يظفر صاحبه بزواج من يحبها فليقلع عن ذلك الحب، وليشتغل بما يفيد في هذه الحياة لأنه لم يخلق لذلك العبث الضاربة في نفسه، والضار بالمجتمع في أخلاقه وصيانة أعراضه، وإنما خلق للعمل النافع، وإيثار مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد؛ فإذا لم يمكنه أن يتغلب على نفسه في حبها، فليكتف فيها ذاك الحب، وليحفظها عن آثامه، وليصبر على تلك البلوى صبراً جميلاً ولو أدى به ذلك إلى إهلاك النفس، لينال في أخراه من الأجر ما يعوض عليه ذلك الحرمان في الدنيا، ولا يكون جزاؤه الحرمان فيهما معاً.

أما الذي قد يقترن بذلك الحب من شكوى الصبابة والتصريح باسم المحبوبة والخلوة بها وغير ذلك مما يفعله العشاق العذريون ولا يصل بهم إلى مجاوزة حد العفاف، فقد تساهل فيه بعض العلماء كما سبق ولم ير فيه بأساً، ومن ذلك ما يحكي أن ابن سحنون دخل على مالك فقال: يا إمام، اجعلني في حل من أبيات قلتها فيك، فقال وقد ظن أنه هجاه: أنت في حل من ذلك، فأنشده هذه الأبيات بين يديه:

سَلُوا مالِكَ الْمُفْتِيَّ عن اللّهُو والغِنَا ... وَحُبِّ الحِسانِ المعجباتِ الفَوَارِكِ
يُنَيِّتُكُمْ أَنِّي مصابٌ وإنما ... أُسَلِّي همومَ النفسِ عني بذلك
فهل في مُجِبِّ يَكتُمُ الحُبَّ والهوى ... أَثامٌ وهل في ضَمَّةِ المُتَهالِكِ
فضحك وقال: لا إن شاء الله.

وإني أشك في صحة هذه القصة، ولعلها كانت مع مالك من غير ابن سحنون، أو كانت مع غير مالك منه، لأن ابن سحنون لم يدرك مالكا، وأبوه سحنون هو الذي أدركه، ولكنه لم يجتمع به، وكان قد نشأ بالقيروان وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى مصر وسمع من ابن القاسم وابن وهب وأشهب وغيرهم، ثم رحل إلى المدينة ولقي علماءها بعد وفاة مالك رضي الله عنه.

والحق أن بعض تلك الأمور كاخلوة مما لا يصح التساهل فيه أيضاً، لأنها تُعد من وسائل الزنا، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ولكنها لا تصل في الحرمة إلى حد الزنا، لأنه من الكبائر، أما هي فمن الصغائر. نعم، قد تنفع عفة أولئك العشاق في تكفير تلك الصغائر عنهم، لأنه قد ورد أن اجتناب الكبائر مما يكفر الصغائر، كما قال تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً)، ولعل هذا هو مراد من أفتى برفع الحرج عن تلك الأمور، فيكون مرادها أن إثمها يكفر عنهم، لا أنه لا إثم فيها، وفرق كبير بين الأمرين، لأن في رفع الإثم عنها إذناً بفعلها، أما تكفيرها بذلك فيبقيها على حرمتها، وليس فيه إذن بذلك الفعل، لأنه لا يصح لأحد أن يفعل ما حرم عليه اعتماداً على الوعد بتكفيره، وهذا إلى أن الإصرار على الصغائر قد يجعلها من الكبائر، فلا ينفع فيها ذلك التكفير، ولا يفيد فيها إلا التوبة عنها.

وهذا هو رأيي في ذلك الحب العذري، وإذا كان فيه بعض القسوة على أولئك العشاق، فهو غاية ما يمكن أن يتساهل فيه معهم، وإني أرى أن هناك قوماً قد يقع ما يكون في ذلك الحب من الإثم عليهم أكثر مما يقع على ذلك العشاق أنفسهم، وهم الآباء أو الأخوة الذين يرون في زواج أولئك العشاق فضيحة أو عاراً، فيحولون بين زواجهم، ويعملون على إذكاء نار الحب بذلك المنع، وعلى وجود الفضيحة والعار من حيث يريدون الفرار منهما، وقد كان زواج أولئك العشاق هو السبيل إلى إطفاء نار ذلك العشق، وصيانة المجتمع من الاشتغال بأخباره وأحاديثه، وما فيها من هتك العرض، والاستهتار بتلك الصغائر.

وإني أرى أن ما كانوا يفعلونه من ذلك ليس إلا من بقايا عوائدهم في الجاهلية فلا يقرّه الإسلام، ولا يأذن بتلك القسوة التي يدعو إليها الجهل، بل يندب إلى ذلك الزواج، ويثيب كل من يعمل على إنصاف أولئك العشاق، وهذه هي أصوله وفروعه بيننا، وليس فيها ما يمكن أن يستند عليه في تلك العادة الأثمة؛ وما يؤيد رأينا في ذلك ما نسوقه من هذه الرواية.

روى المسعودي أنه كان بالمدينة فتى من بني أمية من ولد عثمان وكان طريفاً يختلف إلى قينةٍ لبعض قريش، وكانت الجارية تحبه ولا يعلم، ويجبها ولا تعلم، ولم تكن محبة القوم إذ ذلك لريبة ولا فاحشة، فأراد يوماً أن يبلو ذلك، فقال لبعض من عنده: امض بنا إليها، فانطلقا، ووافاهما وجوه أهل المدينة من قريش والأنصار وغيرهما، وما كان فيهم فتى يجدُّ بها وجده، ولا تجد بواحد منهم وجدها بالأموي، فلما أخذ الناس مواضعهم قال لها الفتى: أتحسنين أن تقولي:

أُحِبُّكُمْ حُبًّا بِكُلِّ جَوَارِحِي ... فَهَلْ عِنْدَكُمْ عِلْمٌ بِمَا لَكُمْ عِنْدِي
أَتَجْزُونَ بِالوَدِّ الْمُضَاعَفِ مِثْلَهُ ... فَإِنْ كَرِيمًا مِنْ جِزَى الوَدِّ بِالوَدِّ
قالت: نعم، وأحسنُ أحسنِ منه. وقالت:

لِلَّذِي وَدَّنا المودَّةَ بالضَّعْفِ ... فِ وَفَضْلُ البادي به لا يُجَارَى
لو بَدَا ما بنا لكم ملاً الأَرُ ... ضَ وَأَقْطَارِ شامها والحجازا
فعجب الفتى من حدقتها وحسن جوابها وجودة حفظها، فازداد كلفاً بها
وقال:

أنت عذْرُ الفتى إذا هتكَ السِّ ... تُرَ وَإِنْ كان يوسف المعصوما
فبلغ ذلك عمر بن عبد العزيز، فاشتراها بعشر حدائق، ووهبها له بما
يصلحها، فأقامت عنده حولا ثم ماتت، فرثاها، وقضى في حاله تلك، فدُفنا
معا، وكان من مرثيته لها قوله:

قد تَمَنَّيتُ جنة الخلدِ للخلدِ ... دِ فَادْخِلْتُها بلا استئْهال
ثم أخرجت إذ تَطَمَّعت بالنع ... مة منها والموت أحمد حال
فقال أشعب الطامع: هذا سيد شهيد الهوى، انحروا على قبره سبعين بدنة،
وقال أبو حازم الأعرج المدني: أما محبُّ لله يبلغ هذا؟
وأنا أقول: جزى الله عمر بن عبد العزيز عن ذينك المحبين خير الجزاء.

نعم نملك تحريم تعدد الزوجات

- ١

ولكن بطريق ما كان يصح أن يخفى على حضرة صاحب المعالي العالم العلامة عبد العزيز فهمي باشا، وقد سلكه أولو الأمر حديثاً في نظائر لتعدد الزوجات، ولم يتعسفوا الطريق إليها كما تعسف في طريق تحريم تعدد الزوجات فوق فيما لا يصح أن يقع فيه مثله في علمه وفضله، لأن إباحة تعدد الزوجات من الأحكام التي جرى العمل بها في عهد النبوة والصحابة، وفي كل العهود الإسلامية إلى عهدنا الحاضر، وهو الحكم الذي يوافق تشريع الإسلام، لأنه يمتاز بأنه تشريع صالح لكل زمان ومكان.

ومن يخالف مثل هذا الحكم المظاهر يقع فيما وقع فيه الباشا حين أنكر إباحة تعدد الزوجات في الإسلام، فاضطر حين خالف بهذا ما جرى عليه العمل جيلاً بعد جيل إلى تعسف لم يقع نظيره من مسلم، ولكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة، والله العصمة وحده.

وقد كان هذا بأن ذهب إلى أن فترة الإسلام الأولى منذ الهجرة إلى آخر الدولة الأموية كانت عهداً مملوءاً بحروب المسلمين وفتوحاتهم، والجنود في كل أمة يُدُلُّون ويُتجاوز لهم عن كثير من الآثام في مقابل أنهم وهبوا حياتهم للدفاع عن أمتهم، والشباب من جند المسلمين كانت الغريزة الجنسية تتنبه عندهم في أوقات الراحة بين المواقع الحربية، ولم يكن لهم سبيل إلى إجابة داعيتها بغير التزوج، لأن الزنا محرم، فكانوا يتزوجون غير زوجاتهم الآتي تركوهن في بلادهم، ثم استمروا على هذه العادة المحرمة، ولم يعدوا من يهونها عليهم بالحيل الشرعية، ثم شايعهم عليها أهلهم ولو لم يكونوا محاربين، فانتشر العمل بها بين المسلمين في القرن الأول والثاني، ولما جاء عصر التدوين في آخر الثاني وأوائل الثالث كانت هذه العادة قد صارت من التقاليد القديمة المستقرة المحببة إلى المسلمين، فاضطر الفقهاء في كثير من الجهات إلى مسايرتها، وتدوين الواقع من متابعة الناس لها، وتساهلوا في تأويل سندها من القرآن، كما تساهل فيه المحاربون الأولون.

ولاشك أن مثل هذا الكلام لا يصح أن يقال من عالم مثل الباشا درس تاريخ المسلمين، وعرف بإخلاصه لدينه وتقاليده، لأنه لا يعقل أن يسكت المسلمون كلهم على ذلك الإثم، ولا يوجد فيهم واحد يقوم بإنكاره، وينبهم

إلى حقيقة أمره، ولكن الباشا حفظه الله وأطال في عمره يرى أن تعدد الزوجات صار غير محتمل في عصرنا بشكله الأول، وأنه لا بد من تقييده بقيود ثلاثم ما صار إليه المسلمون الآن، فيجد من الأستاذ الفاضل إبراهيم زكى الدين بدوي ومن لا يحصى من العلماء من يقف في طريقه، ويرى أنا لا نملك أن نحرم تعدد الزوجات، لأن في هذه خروجاً على إباحة الدين له، كما قيل مثل هذا عند تحديد سن الزواج ونحوه مما جرى العمل الآن به وقبله الناس بعد أن ثاروا عليه عند تشريعه، فيقابل الباشا هذا الغلو في التشدد في أمر القديم بالغلو في محاولة إبطاله، ويوقعه هذا في خطأ الغلو مثلهم، لأن الإسلام دين وسط لا غلو فيه، وبهذا كان أصلح تشريع عرفه البشر منذ وجودهم على ظهر الأرض.

إن الإسلام قد أعطى تعدد الزوجات حكم الإباحة، ليتصرف المسلمون فيه في كل زمان ومكان بحسب المصلحة، فيأخذوا به إذا اقتضت مصلحتهم أن يأخذوا به، ويكفوا عنه إذا اقتضت مصلحتهم أن يكفوا عنه، ويكون بهذا حكماً صالحاً لكل زمان ومكان، كما هو شأن سائر أحكام الإسلام، فلم يجعله سنة أو فرضاً على المسلمين حتى يؤخذ فيه شئ عليهم، ولم يضيق عليهم بتحريمه كما ضيق غيره من الأديان، لأن هذا التضيق لا يلائم كل زمان ومكان.

وليس معنى الإباحة في الإسلام أن يأخذ المسلمون فيها بشهوتهم، فلا يقفوا فيها عند حد، ولا يتصرفوا فيها بالحكمة، لأنه أسمى من أن يطلق لشهوة المسلمين عنائها في هذا الحكم، وقد أباح لهم لباس الزينة والأكل والشرب من الطيبات، ولكنه لم يطلق لهم أمرها إطلاقاً، بل قال الله في الآية ٣١- من سورة المائدة (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد واكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين) فما ظنك بإباحة تعدد الزوجات وأمره فيها ليس كأمر الزينة والأكل والشرب؟ لأن كلا من هذه الثلاثة مباح مرغوب فيه، أما تعدد الزوجات فهو مباح غير مرغوب فيه، كما قال تعالى في الآية ٣ - من سورة النساء (فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا).

وقد كان الأخذ بإباحة تعدد الزوجات مقبولاً في الصدر الأول لأن المسلمين كانوا عدولاً متمسكين بأمر دينهم، فكانوا يعدلون بين نساءهم وأولادهم، وكانت النساء لا ترى حرجاً في ذلك التعدد لأنه كان يؤخذ

بالحكمة، ولا يتأثر فيه بالشهوة، وكان الأبناء من الزوجات المتعددة لا يجدون تفاوتاً في المعاملة من آبائهم، فلا يحدث بينهم شقاق يضرّ بدينهم.

ولأن المسلمين كانوا في قلة بين الأمم المجاورة لهم، وقد قامت بينهم حروب متتابة تُحدث فيهم قلة إلى قلتهم، فكانوا في حاجة إلى تعدد الزوجات ليعوض ما يصيبهم في الحرب من فقد الرجال، ويزيد في عددهم حتى يمكنهم أن يدافعوا عن أنفسهم، ويكون فيه علاج لما تحدثه الحرب من نقص عدد الرجال عن عدد النساء، فيجمع بعض الرجال بين زوجتين أو ثلاث أو أربع، ممن فقدن رجالهن في الحرب، ليقمن بوظيفة النسل للمسلمين، ويجدن من يقوم بأمرهن بعد فقد أزواجهن، في حال من الحل لا يكون فيها حرج عليهن، ولا يكون فيها من الضرر بالمجتمع مثل الزنا.

ولأن المسلمين في ذلك الوقت كانوا خير أمة أخرجت للناس، فكانت كل زيادة في تلك الأمة التي أخرجها الله لتؤدي رسالتها بين الناس، وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والزيادة في الخير محبوبة، ولا شئ في أن يصار إليه بتعدد الزوجات، لأن كل وسيلة إلى الخير مقبولة.

فهل المسلمون الآن كأهل الصدر الأول؟ وهل يرجى خير من زيادتهم بتعدد الزوجات كما كان يرجى في عهد ذلك السلف الصالح؟ اللهم كلا ثم كلا.

أما الخيام فإنها كخيامهم... وأرى وجوه الحي غير وجوههم فليس المسلمون الآن عدولاً كما كانوا في الصدر الأول، فلا تجرى تصرفاتهم في تعدد الزوجات بالحكمة بل بالشهوة، ولا يعدلون بين نسائهم وأولادهم، ولقد كان هذا سبباً في فساد الأسرة الإسلامية، لأن الأسرة لا يستقيم حالها بغير العدل، ولقد جرّ فساد الأسرة إلى فساد الأمة، لأن الأمة تتألف منها، فيصلح حالها بصلاح حالها، ويفسد حالها بفساد حالها.

وليس المسلمون الآن في قلة كما كانوا في الصدر الأول، لأن عددهم يربو الآن على ثلاثمائة مليون، وهذا عدد لا يستهان به إذا رُبي تربية صالحة، ولا قيمة له إذا لم يؤخذ بهذه التربية، فهم الآن ليسوا في حاجة إلى زيادة العدد، وإنما هم في حاجة إلى تلك التربية الصالحة.

وليس المسلمون الآن خير أمة أخرجت للناس، حتى يكون في زيادتهم بتعدد الزوجات زيادة في خيرهم، لأنهم لم يُجعلوا خير أمة أخرجت للناس بذواتهم، وإنما جعلوا كذلك لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فإذا لم يقوموا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانوا كغيرهم من الأمم، بل كانوا

أسوأ حالاً منهم، وهاهم أولاء الآن لا يقومون بهذه الوظيفة كما كان يقوم بها سلفهم فصاروا إلى كثرة لا خير فيها، ولا يُرجى خير في زيادتها بتعدد الزوجات، بل يزيد شرها ويتفاقم كلما زادت، ويتسع خرقة زيادته على الراقع.

نعم نحن الآن غثاء كغثاء السيل، كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأسد على فريستها، فقالوا له: أعن قلة يا رسول الله؟ قال: لا، ولكن غثاء كغثاء السيل.

ولقد كان العشرون من أهل الصدر الأول يعدّون بمائتين، وكان المائة منهم يعدّون بألف، بل كان الواحد منهم يُعد بألف أو أكثر، أما نحن الآن فالألف منا يعدون بواحد، ولا خير في كثرتنا ونحن على هذا الحال، بل يجب أن نعمل على تقليل عدد الأسرة فينا بمنع الزيادة على زوجة واحدة، ليتمكن رب الأسرة أن يربّيها صالحة، ويمكننا أن نهبيء جيلاً صالحاً يعتر الإسلام به، ولا يكون كهذا الغثاء الذي يحط من شأن الإسلام، ويحط من قدر المسلمين بين الأمم.

وسيجد الباشا بعد هذا أن ما يريده من منع تعدد الزوجات كان مطلباً سهلاً لا يحتاج إلى ما تكلفه في أمره، وما كان الشارع الحكيم ليعطيه حكم التحريم الذي حاوله الباشا، وهو يزن أحكامه أعدل وزن، فلا يرضى أن يجعل تعدد الزوجات كالزنا في الحكم لأن التسوية بينهما في الحرمة يأبأها العقل.

وسيجد الأستاذ إبراهيم بدوي بعد هذا أنه لم يكن له أن يقول في عنوانه (هل نملك تحريم تعدد الزوجات) لأننا نملك هذا من غير نزاع، ونزاعه مع الباشا في أن تعدد الزوجات حلال أو حرام، وهذا له عنوان غير ذلك العنوان، والحق أردت، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت.

- ٢ -

ما كنت أظن أن يخفى ما كتبت تحت هذا العنوان بعدد الرسالة في ٥ من أبريل سنة ١٩٤٨م على صديق الأستاذ إبراهيم زكي الدين بدوي، حتى يرد ما لا يرد منه في عدد (٧٧٢) من مجلة الرسالة، لأنه لا ينكر أحد أن ينقلب المباح حراماً إذا نهى عنه أولي الأمر لمصلحة تقتضي النهى عنه، كأن ينهى عن زرع القطن في أكثر من ثلث الملك، فتجب طاعته شرعاً في ذلك، وتحرم مخالفته فيه، لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فيكون زرع القطن في أكثر من الثلث حراماً من هذه الناحية، وإن كان في ذاته

مباحا، وقد يكون هناك ضرر من إطلاق زرعه، ولكنه لا يصل إلى درجة التحريم إلا بنهي أولي الأمر عنه، لأنه ليس بالضرر الذي يقتضي الحرمة. وكذلك الأمر في تعدد الزوجات، فلولي الأمر أن ينهى عنه إذا أساء المسلمون استعماله، فيصير حراماً لnehيه عنه، وان كان في ذاته مباحا، وهذا أمر معروف بين العلماء، لأن الله تعالى لم يبح لنا شيئا إلا في حدود المصلحة، فإذا انتفت المصلحة انتفت الإباحة، بل نص العلماء على أن من المندوب ما ينقلب مكروهاً لسبب من الأسباب.

وكل ما ذكره الأستاذ زكي الدين في رد هذا لا يعدو أن يكون تنظيماً فيه أو استثناء له من ولي الأمر، بمقتضى ما له من حق التحريم والمنع، ولعل ما يدعو إلى هذا أن الناس لم يتهيؤوا بعد لفهم هذا الحق، بل يعدونه خروجاً على الدين، فيحمل هذا ولي الأمر على أن يستثنى في ذلك ما يستثنى، ولا يذهب فيه إلى آخر ما جعله الله من حقه.

-٣-

لا أدري فيم يخالفني صديقي الأستاذ زكي الدين بدوي! وقد وافقني على أن لولي الأمر أن يمنع من تعدد الزوجات بمنع سماع الدعوى في أكثر من زوجة واحدة، فليس بعد هذا إلا ما يراه من أن هذا طريق سلمي لا تعلق له بجل ولا بجرمة، ولو صح هذا لما كان هناك معنى لثورة كثير من العلماء كل ما شرع ولي الأمر في منع سماع الدعوى في مثل ذلك.

والحقيقة أن منع سماع الدعوى في مثل ذلك يُراد به منع الناس منه، وبهذا يرى بعض العلماء أن ما أباحه الله للناس لا يصح منعهم منه ولو بالمنع من سماع الدعوى فيه، ولا يصح لولي الأمر أن يتبرم به أو يحاول الحجر فيه على الناس بأية وسيلة، وهذا إلى أن القاضي كان يباح له شرعاً سماع الدعوى في مثل ذلك، بل كان يجب عليه أن يسمعها ويحكم فيها بحكم الله تعالى، لأن القاضي يجب عليه شرعاً سماع الدعوى من صاحبها، ويجب عليه شرعاً أن يحكم فيها بما أنزل الله من أمرها، فإذا منعه ولي الأمر من سماعها كان في ذلك تحريم لما أباحه الله له، بل لما أوجبه عليه، فيثور كثير من العلماء لذلك أيضاً، ويرون فيه خروجاً على الدين، وانتهاكاً لحرمة الشرع، فكيف

بعد هذا كله يرى الأستاذ زكي الدين بدوي أن المنع من سماع الدعوى طريق سلمي لا تعلق له بجل ولا بجرمة؟

وقد وافقني الأستاذ زكي الدين بدوي أيضاً على أن هناك من يقول بحق ولي الأمر في النهي عن المباح، ولكنه ذكر أنه لم يرد عنهم أن هذا يجري فيما وردت بجله نصوص تفصيلية محكمة في الكتاب والسنة كما هو الحال في تعدد الزوجات.

ولا شك أنه لا فرق بين مباح ومباح في ذلك النهي، ونحن إنما نرى النهي عن المباح عند الحاجة إليه، وعند إساءة المسلمين استعماله، وإذا كان في ذلك خلاف بين العلماء فمن الواجب على الأستاذ المتخصص في الشريعة الإسلامية والقانون من جامعات الأزهر وباريس وفؤاد أن يكون مع من يعطي ولي الأمر هذا الحق، لما فيه من المرونة في التشريع، وعدم الوقوف في المباح عند حالة واحدة، ولو تغيرت الظروف والأحوال وصارت الإباحة فيها مصدر بلوى للمسلمين، وهو بهذا أجدر من الأستاذ الذي تخرج بين جدران الأزهر فقط، ولم يشاهد جامعات باريس وفؤاد.

لقد كان الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع طلقة واحدة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي خلافة أبي بكر، وفي صدر خلافة عمر، ولكن الناس خالفوا ذلك فأوقعوه ثلاثاً، فأمضاه عمر عليهم عقوبة لهم، وأخذ الأئمة الأربعة بحكم عمر في ذلك، فحرّموا على الناس الرجعة بعد الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وقد كانت مباحة لهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي خلافة أبي بكر وفي صدر خلافة عمر.

فليدع الأستاذ زكي الدين بدوي القافلة تسير؛ لأنه لا يصح من مثله أن يضع في طريقها العقبات.

بين الدين والعلم ختان الأنثى

- ١ -

نشر الدكتور الفاضل أسامة في مجلة الرسالة الغراء مقالاً له قيمته الطبية في ختان الأنثى، وقد ذكر بعد أن أثبت ضرره أنه ليس من الدين في شيء، وإنما هو عادة خاصة بأهل مصر مسلميها وأقباطها، وقد رد عليه بعض الفضلاء بأن ختان الأنثى من الدين، لأن الأئمة نصوا عليه في أحكامهم المستنبطة من السنة، فقال الشافعي وكثير من العلماء: إنه واجب، وقال مالك وأبو حنيفة: إنه سنة، ومأخذ هذه الأحكام أحاديث كثيرة منها: الختان سنة للرجال مكرمة للنساء. ومنها: يا نساء الأنصار اختضبن غمسا، واختفضن ولا تنهكن، والخفض في هذا الحديث هو ختان المرأة.

وإنني أرى أن الدين لا يخدم بهذه الطريقة، لأنها تخلق بينه وبين العلم من العدا ما تخلق، وليس من مصلحة الدين معاداة العلم، وقد قرر سلفنا الصالح في مثل هذا أنه إذا تعارض دليل النقل ودليل العقل وجب تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل، وهذه قاعدة جلييلة توفق دائماً بين العلم والدين، ويجب أن نجعلها دائماً نصب أعيننا، وألا نحيد عنها في كل ما يعرض من خلاف بين الدين والعلم.

فلنقل للدكتور أسامة دعك الآن من التعرض لختان الأنثى من ناحية الدين، فالتعرض له الآن من هذه الناحية سابق لأوانه، لأنه يجب أولاً أن نصل إلى قرار إجماعي في هذه المسألة من الأطباء، وبهذا نكون أمام دليل قاطع من العلم والعقل، ويمكننا أن نبحث هذه المسألة على ضوءه من ناحية الدين، والأحاديث التي وردت فيها من أحاديث الآحاد، وأمرها في ذلك أسهل من غيرها من أدلة النقل.

- ٢ -

قرأت كلمتين في العدد - ٥٤٨ - من مجلة الرسالة الغراء: إحداهما للدكتور أسامة، والثانية للأستاذ محمد أحمد الغمراوي، فأما الدكتور أسامة فقد عاد إلى بحث ختان الأنثى من الناحية الدينية، ونحن لا نريد هذا منه، وإنما نريد منه أن يبين لنا رأي غيره من الأطباء في هذا الختان، لأن رأيه وحده فيه لا

يفيد القطع في هذه المسألة من الناحية الطبية، ولا بد من الوصول إلى رأي قاطع فيها من هذه الناحية قبل بحثها من الناحية الدينية.

وأما الأستاذ الغمراوي فلا أدري ما يأخذه علي وقد مضى يعالج مسألة الختان على طريقتي من التوفيق بين الدين والعلم؟ وخالف طريقة من رددت عليه حين يريد أن يثبت أن هذه المسألة من الدين، ولا يريد أن يعالجها من ناحية العلم، بل يرى دكتوراً فاضلاً يريد أن يوفق بين الدين وبين ما يراه مخالفاً له في الطب، فيقطع عليه طريق هذا التوفيق، ولا يقول له إلا أن مسألة الختان من الدين؛ فإن معنى هذا أن حكم الطب فيها لا يُعبأ به، وهذه هي الطريقة التي قلت: إن الدين لا يخدم بها، وقلت: إنها تخالف ما اعتمده سلفنا الصالح في تعارض دليل العقل ودليل النقل.

ومن العجيب أن يقول الأستاذ الغمراوي: إن قراراً إجماعياً لو صدر من الأطباء بتأييد الدكتور أسامة لا يغير من الحكم شيئاً في هذه المسألة بالذات! ثم يمضي بعد هذا في محاولة التوفيق بين الطب والدين في مسألة الختان، وهذا تناقض لا أدري كيف وقع فيه؟ وقد يعقل أن يأخذ الإنسان في هذه المسألة بحكم الطب ولو خالف الدين، وأن يأخذ فيها بحكم الدين ولو خالف الطب، ولكنه لا يعقل أن يضرب بإجماع الأطباء فيها حصل عرض الحائط ثم يمضي في محاولة التوفيق فيها بين الطب والدين، ولكن الأستاذ الغمراوي يريد أن يمسك بذيل الرجعية والتحديد معاً، وأن يجمع بين إعجاب الرجعيين به والمجددين، وهو في هذا كمن يحاول الجمع بين الضدين.

بول الصبي بول الصبية حكمهما في الفقه ، تركيبهما الكيميائي

١- الأحاديث التي وردت فيهما

اتفق العلماء على أن ما تزول به النجاسة أمور ثلاثة : الغسل والمسح والنضح.

والنضح هو الرش ، وقد اختلف الفقهاء في الاكتفاء به في طهارة بول الصبي وبول الصبية على ثلاثة أقوال :

(الأول) أنه خاص بإزالة بول الصبي ، ولا يكفي في إزالة بول الصبية ، بل لا بد في إزالة بولها من غسله ، ولا يكفي فيه الرش ، وهو مذهب الشافعي في المشهور عنه .

(الثاني) أنه لا يكفي فيهما ، بل لا بد فيهما من الغسل ، وإلى هذا ذهب مالك ، وعنده أن الغسل طهارة ما تيقنت نجاسته، والنضح طهارة ما شك فيه، وقد أخذ في هذا بحديث أنس المشهور حين وصف صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته ، فقال : (فقمتم إلى حصير لنا قد اسود من طول ما يبس ، فنضحته بالماء) .

(الثالث) أنه يكفي فيهما ، وهو مذهب الأوزاعي وحكي عن مالك والشافعي ، وحجتهم في ذلك قياس الأنثى على الذكر الذي وردت أحاديث النضح فيه .

وإننا إذا رجعنا إلى العلم الحديث ؛ نجد أنه لا يفرق بين تركيب بول الصبي وبول الصبية ، بل لا يفرق في ذلك بين بول الذكور وبول الإناث على العموم، ومن الواجب أن نرجع إليه في ذلك ، وأن نأخذ فيه رأيه ، ولا نعتمد على رأي بعض الفقهاء الذين يفرقون بين تركيب بول الصبي وبول الصبية ، مع أنهم ليسوا من علماء الكيمياء الذين يعرفون تركيب المواد والأجزاء التي تتألف منها .

يقول البيجوري في حاشيته على ابن قاسم : إن بول الصبي أرق من بول الصبية، والائتلاف بحمله أكثر من الائتلاف بحملها ؛ فخفف فيه دونها، وأضاف إلى هذا أن أصل خلقه من ماء وطين ، وأصل خلقها من لحم ودم ،

فإن حواء خلقت من ضلع آدم ، وأن بلوغ الصبي بمائع طاهر وهو المني، وبلوغها بذلك وبمائع نجس وهو الحيض .

ولا شك أن البيجوري لم يجلل بول الصبي وبول الصبية حتى يكون حكمه بأن بولها أرق من بوله ناشئاً عن بحث علمي ؛ فيقبل منه ، فضعف حكمه في هذا ليس بأقل من ضعف حكمه بأن الائتلاف يحمل الصبي أكثر من الائتلاف يحمل الصبية .

وكذا حكمه بأن أصل خلقه من ماء وطين وبلوغه بمائع طاهر بخلافها فيهما ، فما لهذا والاكتفاء بالنضح في بوله دونها ؟ .

ولو كان لنا أن نحكم في تركيب بول الصبي وبول الصبية بظاهر الرأي كما فعل البيجوري ؛ لقلنا بأن بول الصبية أرق من بول الصبي ؛ لأن الأنثى أرق من الذكر جسمًا ، فلماذا لا تكون أرق منه بولاً ؟ ولكن الواجب تحكيم العلم في هذا ، وعدم الأخذ بظاهر الرأي فيه .

(٢)

رجعنا إلى بعض الأطباء ؛ فأمكننا أن نحصل منه على هذه الأمور :

(١) أهم أجزاء البول هي : البولينا وحمض البوليك وكلور الصوديوم والسولفات والفوسفات وأكسيدات الجير والصودا .

(٢) إن هذه الأجزاء توجد في بول الذكور والإناث بكميات متساوية ، ولا فرق في ذلك بين الكبار والصغار من النوعين .

(٣) تختلف النسبة بين أجزاء البول باختلاف السن وباختلاف الأغذية وكيفية هضمها ، فمن يتغذى بالألبان كالأطفال ؛ تقل في بوله كمية البولينا وحمض البوليك ، وهما اللذان يُكسبان البول الرائحة الكريهة الخاصة به .

ولعل هذا هو السر الذي يهدينا إليه العلم الحديث في تفريق الشارع بين بول الأطفال الرضع وغيرهم في الاكتفاء في طهارته بالنضح ؛ لأنه لا يوجد فيه من الرائحة الكريهة بسبب هذا ما يستوجب الاعتماد في طهارته على الغسل .

وكذلك الأطفال لسلامتهم من الأمراض المعدية كالبلهارسيا وغيرها ؛ يكون بولهم خاليًا من جراثيم تلك الأمراض ، فلا يُخاف منه كما يخاف من

بول غيرهم ، ولذا لم يشدد الشارع في طهارته، واكتفى فيها بالنضح ، وشدد في طهارة غيره ، وأوجب فيه الغسل الذي يزول به ضرره ، وتتقى عدواه .
فانظر كيف استفدنا من الرجوع إلى العلم في هذا الحكم ، وكيف وقفنا على هذه الأسرار الجليلة التي تدل على فضل الشريعة الغراء؟ وما كنا لنصل إليها ؛ لو فعلنا كما فعل البيجوري ، ووقفنا عند ظاهر الرأي ، ولم نسبر أغوار العلم .

(٣)

ورد في هذا الباب أحاديث:

- أولها - عن أم قيس بنت محصن أنها أتت بابن لها صغير ، لم يأكل الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبال على ثوبه فدعا بماء ، فنضحه عليه ولم يغسله .

ثانيها - عن علي بن أبي طالب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (بول الغلام الرضيع ينضح ، وبول الجارية يغسل) .

ثالثها - عن أبي السمع خادم رسول الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (يغسل من بول الجارية ، ويرش من بول الغلام) .

رابعها - عن أم كرز الخزاعية أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (بول الغلام ينضح وبول الجارية يغسل) .

خامسها - عن أم الفضل لبابة بنت الحارث قالت : بال الحسين في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، أعطني ثوبك ، والبس ثوبا غيره حتى أغسله ، فقال : (إنما ينضح من بول الذكر ، ويغسل من بول الأنثى) .

ومثل الحديث الأول لا يوجد فيه ما يمنع قياس الأنثى على الذكر ؛ وفقاً للمذهب الذي رجحناه ، وقلنا : إنه الذي يوجد في العلم الحديث ما يؤيده ، ولكن الكلام في الأحاديث الباقية الناطقة بالفرق بين الأنثى والذكر في النضح، التي قال فيها الشوكاني : إنه لم يعارضها شيء يوجب الاشتغال به .

وقد يكفيني في التخلص منها أن العترة والحنفية وسائر الكوفيين والمالكية لم يروا العمل بها جملة، وآثروا عليها قياس بول الصبي على سائر الأبوال ، فأوجبوا الغسل فيه مثلها .

وإذا صح لهم إثارة هذا القياس عليها ، وعدم العمل بها جملة ؛ فإنه ليصح من باب أولى أن نؤثر قياس الجارية على الغلام على ما جاء منها بالتفرقة بينهما، ففي هذا إعمال لها في الجملة بخلاف ذلك ، ولكننا نحب أن نبدي فيها رأياً حديثاً ، بعد أن نلاحظ عليها إجمالاً أنها لم ترد في صحيح البخاري و مسلم ، وقد قال ابن حجر في فتح الباري : (إنها لم تستوف شرط البخاري فيما يورده في صحيحه من الأحاديث) .

وقد يكفيني عدم إيراد البخاري لها في صحيحه لهذا الذي يذكره ابن حجر في التخلص منها أيضاً ، فهو يرى أنها ليست من القوة بحيث تقضي بالفرق بين بول الصبي وبول الصبية في ذلك الحكم ، ولو كانت تكفي عنده في ذلك لذكرها في صحيحه ، لتكون حجة في ذلك ، كما ذكر أحاديث بول الصبي ؛ لتكون حجة في الاكتفاء في طهارته بالنضح .

وكذلك نلاحظ مع هذا أنها ليست إلا أحاديث آحاد ، والحنفية يقدمون عليها القياس ؛ لأنه من الأصول المعلومة المقطوع بها من الشرع ، وخبر الواحد مظنون .

وهذا يسوغ لنا أيضاً أن نقدم قياس بول الجارية على بول الصبي على تلك الأحاديث السابقة ، التي هي أحاديث آحاد ، ومع هذا فيها ما سنورده عليك .

حديث علي :

رواه ابن ماجه وأبو داود وأحمد والترمذي ، أما ابن ماجه ففي سنده إلى علي رضي الله عنه معاذ بن هاشم وأبوه هشام وقتادة بن دعامة، ومعاذ بن هشام قال عنه ابن معين : إنه صدوق وليس بحجة ، وقال الحميدي بمكة لما قدم معاذ بن هشام : لا تسمعوا لهذا القدري ، وقال النسائي : حدثنا إسحاق بن إبراهيم ، حدثنا معاذ بن هشام ، حدثني أبي ، عن قتادة ، عن أبي نضرة ، عن عمران بن حصين أن غلاماً لأناس فقراء قطع أذن غلام لأناس أغنياء ،

فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم ، فلم يجعل لهم شيئاً . ومن يروي مثل هذا ؛ لا يصح أن يحتج بحديثه .

وأبوه هشام أحد الأثبات إلا أنه رُمي بالقدر ، وقيل رجع عنه .
وقتادة بن دعامة حافظ ثقة ثبت ؛ لكنه مدلس ، ورمي بالقدر ، ومع هذا فاحتج به أصحاب الصحاح .

وأما أبو داود ، فروى هذا الحديث موقوفاً على علي رضي الله عنه من غير طريق معاذ وأبيه هشام ، ورواه مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن طريقهما عن قتادة ، وقد عرفت ما في الثلاثة ، وأما أحمد فرواه عن عبد الصمد بن عبد الوارث عن هشام عن قتادة أيضاً ، وقد عرفت ما فيهما .
حديث أم الفضل :

رواه ابن ماجه وأبو داود وأحمد ، أما ابن ماجه وأبو داود ، ففي سندهما إليها سماك بن حرب و قابوس بن أبي المخارق ، وسماك قال سفيان : إنه ضعيف ، وقال جناد المكتب : كنا نأتي سماكاً ؛ فنسأله عن الشعر ، ويأتيه أصحاب الحديث ، فيقبل علينا ، ويقول : سلوا فإن هؤلاء ثقلاء .
وقابوس لم يحدث عنه سوى سماك ، وقال النسائي : ليس به بأس ، وكلنا يعرف معنى هذه الكلمة (ليس به بأس) .

وأما أحمد ، ففي بعض طرق سنده إليها سماك وقابوس هذان ، وفي بعضها حماد بن سلمة وعطاء الخراساني ، وحماد ممن تحايده البخاري ، واحتج به مسلم .

وعطاء ذكره البخاري في الضعفاء ، وقال : لم أعرف لمالك رجلاً يروي عنه يستحق أن يترك حديثه غير عطاء الخراساني .
وفي بعضها عفان بن مسلم ، وقد قال سليمان بن حرب : إنه كان رديء الحفظ بطيء الفهم .

وقال إبراهيم بن سعيد الجوهري : حدثنا عفان ، حدثنا حماد بن سلمة ، عن ثابت ، عن أنس مرفوعاً (أعطي يوسف وأمه شطر الحسن) يعني سارة ، ورواه الناس عن حماد موقوفاً ، وقال أبو عمرو الحرصي : رأيت شعبة أقام عفان من مجلسه مراراً من كثرة ما يكرر عليه .

حديث أبي السمح :

رواه ابن ماجه وأبو داود والنسائي ، وفي طريق الثلاثة إليه يحيى بن الوليد ، قال النسائي : ليس به بأس ، ومع هذا فمن هو أبو السمح خادم رسول الله ؟ قال أبو زرعة : (لا أعرف اسم أبي السمح هذا ، ولا أعرف له غير هذا الحديث) .

حديث أم كرز :

رواه الطبراني وغيره ، وفي إسناده انقطاع ؛ لأنه من طريق عمرو بن شعيب عنها ، وهو لم يدركها ، وقد اختلف على عمرو بن شعيب ، فقيل : عنه عن أبيه عن جده كما رواه الطبراني .

البيهقي وأحاديث هذا الباب

وبعد ففي هذا الباب أحاديث مرفوعة وموقوفة ، وهي كما قال البيهقي : إذا ضم بعضها إلى بعض قويت ، ويكفيها هذا في الحكم على هذه الأحاديث بأنها لا قوة لها إلا في اجتماعها ، ومعنى هذا أنه لا قوة لها في ذاتها . وإذا كان هذا حالها ؛ فالواجب تقديم القياس السابق عليها ، والتخفيف في بول الجارية مثل الغلام ، فالائتلاف بحملها مثل الائتلاف بحمله ، وقد ذم الله في كتابه العزيز من لا يأتلف بالبنات ويسود وجهه إذا بشر بأنثى ، فكيف يفرق بينهما في ذلك وهو يؤدي إلى قلة الائتلاف بالبنات ؟ وكيف يُذم الشيء ويُشرع ما يؤدي إليه ، وهو أحكم الشارعين .

الطحال والكبد .. هل هما دمان ؟

ذكر الفقهاء أن الدم حرام إلا الطحال والكبد ، فإنهما يحل أكلهما وإن كانا من الدم . فهل هما من الدم حقيقة حتى يحتاج الفقهاء إلى استثنائهما من حكمه ؟

نظن أن ذلك بعيد لغة وتشريحاً وقبل إثبات ذلك نرى أنه لا بد من الكلام على الحديث الذي ورد في سنن ابن ماجه وأوقع الفقهاء في هذا الخطأ اللغوي التشريحي لنين قيمته كحديث ابن ماجه .

قال ابن ماجه في باب الكبد والطحال : حدثنا أبو مصعب حدثنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال : (أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالحوت والجراد وأما الدمان فالكبد والطحال) وقال في باب صيد الحيتان والجراد : حدثنا أبو مصعب عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد) .

درجة الحديث

قال البيهقري في حاشيته على ابن قاسم : إن سند هذا الحديث ضعيف ، وصحح البيهقي وقفه على ابن عمر ، وقال : حكمه حكم المرفوع . ولذلك قال في المجموع الصحيح : إن ابن عمر هو القائل : (أحلت لنا ميتتان ... إلخ) وإنه يكون بهذه الصيغة مرفوعاً .

وسبب ضعف سند هذا الحديث أن فيه عبد الرحمن بن زيد الذي ضعفه رجال الحديث ، وقال الربيع : سمعت الشافعي يقول : سأل رجل عبد الرحمن بن زيد بن أسلم حدثك أبوك عن أبيه ، أن سفينة نوح طافت بالبيت وصلت خلف المقام ركعتين؟ قال : نعم ، وذكر رجل لمالك حديثاً ، فقال : من حدثك به ؟ فذكر إسناداً منقطعاً . فقال : اذهب إلى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم يحدثك عن أبيه عن نوح عليه السلام .

فمثل هذا الرجل (عبد الرحمن بن زيد) الذي زعم أن سفينة نوح طافت بالبيت ما كان للفقهاء أن يجروا وراء حديثه السابق الذي جعل فيه الكبد

والطحال من الدم مخالفاً بذلك لغة العرب وعلم تشريح الأعضاء كما خالف
بجديته عن سفينة نوح حكم التاريخ وبديهية العقل .

الدم في اللغة

جاء في كتاب قطر المحيط للبستاني : أن الدم سائل أحمر يسري في عروق
الحيوان .

الكبد والطحال في اللغة

جاء في لسان العرب أن الكبد لحمة سوداء في البطن ، وأن الطحال لحمة
سوداء عريضة في البطن لازقة بالجنب الأيسر، فالدم في اللغة من الأخلاط
والكبد والطحال من اللحم، ولا يوجد عاقل يتوهم أنهما من الدم حتى
نحتاج إلى استثنائهما من حرمة أكله .

الدم في علم التشريح

جاء في دائرة معارف البستاني: أن الدم سائل لزج قليلاً محتو على كريات
جامدة لا تحصى ولا تُرى إلا بالنظارات المكبرة ، وأنه ليس في الجسم سائل
مركب من مواد مختلفة مثله .

الكبد والطحال في علم التشريح

جاء في قانون ابن سينا : أن الكبد لحم أحمر كأنه دم لكنه جامد ، وهي
خالية عن ليف العصب ... إلخ ، وأن الطحال عضو مستطيل لساني متصل
بالمعدة من يسارها إلى خلف يجذب السوداء بعنق متصل بتعقيد الكبد ... إلخ .
فقد اتفق علم التشريح مع اللغة أن الكبد والطحال ليسا من الدم وليس
للفقهاء دليل علي أنهما دمان إلا رواية ذلك الشيخ الضعيف عبد الرحمن بن
زيد ومثله لا يحتج بروايته المخالفة لما ثبت في اللغة وعلم التشريح ولبدهة
العقل التي لا يسوغ فيها مثل ذلك .

وقد يقال : إن جعل الكبد والطحال من الدم في هذا الحديث المزعوم ليس
علي سبيل الحقيقة ، وإنما الكلام فيه جار على التشبيه فنقول : إن القلب
وأعضاء كثيرة من الجسم تشبه الدم أيضاً ، فلو كان الكلام جارياً على التشبيه
لذكرَ مع الكبد والطحال سائر ما يشبه الدم من الأعضاء، على أن أسلوب
الكلام بعيد عن التشبيه.

والمحرم في القرآن هو الدم الحقيقي لا ما يشبهه فلا وجه لاستثناء ذلك منه؛
ولذا لم يفهم الفقهاء الحديث إلا على وجه الحقيقة ، وحكموا بأن الكبد دم
متجمد ولم يذكروا شيئاً في الطحال ؛ لأن المخالفة فيه أصرح ، فما أحرانا أن
نزِيل مثل هذا من كتب الفقه إنصافاً للحقيقة والعلم!

تاریخیات

استقبال بعض علمائنا لطلائع الحضارة الاوروربية

فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى كانت أوروبا قد استكملت نهضتها، وبلغت فى الحضارة مبلغاً رائعاً ظهرت آثاره فى مخترعاتها العجيبة، وقد أخذت طلائع هذه الحضارة تصل إلينا فى أوائل هذا القرن، لتنبه غافلنا، وتوقظ نائمنا، ليعرف ما يكون لها من الأثر فى مستقبلنا، ويعمل على تنبيهنا إلى ما يكون لهذا الأثر فينا، وفى هذا اختلف شعورنا اختلافاً عجبياً، ما بين مستخفّ بهذه الطلائع لاعتزازه بماضيه وأنه لا نقص فيه، وما بين مبهور إلى حد الشعور بالعجز، وما بين معتدل فى شعوره، لم يعمه التعصب لماضيه عن النظر لمستقبله، ولم يبخس نفسه فينزل بها عن غيره.

وهذه ثلاث شخصيات من شخصياتنا فى أوائل ذلك القرن، يتمثل فيها اختلاف الشعور بإزاء تلك الطلائع ذلك الاختلاف العجيب، وهى لثلاثة من علماء ذلك القرن، نشأ أحدهم بالعراق، ونشأ الآخرا بمصر، وكان لنشأة كل منهم أثرها فى شعوره بإزاء تلك الطلائع.

فأما الأول، فهو شهاب الدين السيد محمود بن عبدالله الالوسى، ولد ببغداد سنة ١٢١٧ هـ - ١٨٠٣ م، وتوفى بها سنة ١٢٧٠ هـ - ١٨٥٤ م، وكان أشهر علماء العراق فى عصره، وله مؤلفات كثيرة، أشهرها تفسيره المعروف بروح المعانى، وهو من أمهات كتب التفسير، وله الآن منزلة كبيرة لدى علماء التفسير وطلابه.

ويتمثل شعور شهاب الدين الالوسى بإزاء طلائع الحضارة الاوروربية فى تفسيره للآية ٨١ من سورة الأنبياء: ((ولسليمان الريح عاصفة تجرى بأمره إلى الأرض التى باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين)) فقد روى عن مقاتل أنه قال: نسجت لسيمان (عليه السلام) الشياطين بساطاً من ذهب وابريسم فرسخاً فى فرسخ، ووضعت له متبراً من ذهب يعقد عليه، وحوله كراسى من ذهب يقعد عليها الأنبياء (عليهم السلام)، وكراسى من فضة يقعد عليها العلماء، وحولهم سائر الناس، وحول الناس الجن والشياطين والطير تظله من الشمس، وترفع ريح الصبا البساط مسيرة شهر من الصباح إلى الرواح، ومن الرواح إلى الصباح.

وكانت أوروبا في عصر شهاب الدين الالوسى قد بدأت في اختراع الطائرات، فوصل إليه خبر هذا الاختراع فيما وصل إليه من طلائع الحضارة الاوربية، فاستطرد إلى ذكره في تفسير هذه الآية فقال: ومن العجب أن أهل لندن قد أتعبوا أنفسهم منذ زمان بعمل سفينة تجرى مرتفعة في الهواء إلى حيث شأؤوا بواسطة أجرة يجسونها فيها اغتراراً بما ظهر منذ سنوات من عمل سفينة تجرى في الماء بواسطة آلات تحركها أجرة فيها، فلم يتم لهم ذلك، ولا أظنه يتم حسب ارادتهم على الوجه الأكمل، وأخبرني بعض المطلعين أنهم صنعوا سفينة تجرى في الهواء، لكن لا إلى حيث شأؤوا بل إلى حيث ألفت رحلها.

وكان غير هذا الاستخفاف بهذه الطلائع العجيبة للحاضرة الاوروبية أولى بشهاب الدين الالوسى، وهو العالم المتبحر في العلوم، وله فيها من المؤلفات ما يدل على طول باعه، وحسن اجتهاده، ولكنه لكل جواد كبوة، ولكل عالم نبوة، ولو أنه أعطى هذه الطلائع قدرها لعرف ما آلت إليه الآن، وعرف ما يكون لها من حسن الأثر في أهلها، وما يكون لها من سوء الأثر فينا إذا لم تنتبه من غفلتنا، ولم نجار هذه الامم في ميدان هذه الحضارة، ولكنه كان في العراق الذي لم يصب بشيء في ذلك الوقت من أمم أوروبا، وكان في أحضان دولة لا يزال ملكها عريضاً على ضعفها، فحمله هذا على ذلك الاستخفاف الذي لا يليق به، ولا يستساغ الآن وقوعه فيه، بعد أن وصلت تلك الطلائع إلى ما وصلت إليه، ونجحت الطائرات ذلك النجاح الذي لا يقف عند حد، وليس في هذا ما يؤثر في معجزة سليمان (عليه السلام) إذا أخذت على ظاهرها، لأن بساطه كان يسير بتسخير الله تعالى للريح، فلا يستعان فيه بوسائل مما يستعان بها في تلك الطائرات.

وأما الثاني فهو الشيخ عبدالرحمن بن حسن الجبرتي من علماء الأزهر، ولد بالقاهرة سنة ١١٦٧ هـ - ١٧٥٤ م، وتوفي بها سنة ١٢٤٠ هـ - ١٨٢٥ م، فأدرك الحملة الفرنسية بمصر، وأدرك عهداً طويلاً من ولاية محمد على باشا عليها، وشاهد بنفسه آثار طلائع الحضارة الاوربية فيها، ورأى ما كان لها من الأثر في هزيمة المصريين أمام الحملة الفرنسية، فلم يستخف بها في

تاريخه المشهور كما استخف بها شهاب الدين الألوسى، بل كان على النقيض منه فى شعوره بها، لأنه بهت بها إلى حد الاعتراف بالعجز عنها.

فقد ذكر فى تاريخه ما شاهده فى المعهد العلمى الفرنسى من طلائع الحضارة الاوربية، فقال: ومن أغرب ما رأيته فى ذلك المكان أن بعض المتقيدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجة، فصبّ منها شيئاً فى كأس، ثم صب عليها شيئاً من زجاجة أخرى، فعلا الماء، وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجفّ ما فى الكأس وصار حجراً أصفر، فقلبه على البرجات حجراً يابساً أخذناه بأيدينا ونظرناه، ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجراً أزرق وبأخرى فجمد حجراً أحمر ياقوتياً، وأخذ مرة شيئاً قليلاً جداً من غبار أبيض ووضعه على (السندال) وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت -القرابانة - انزعجنا منه، فضحكوا منا، وأخذ مرة زجاجة فارغة مستطيلة فى مقدار الشبر ضيقة الفم، فغمسها فى ماء قراح موضوع فى صندوق من الخشب مصفح الداخل بالرصاص، وأدخل معها أخرى عى هيئتها، وأنزلهما فى الماء وأصعدهما بحركة النجس بها الهواء فى احدهما، وأتى آخر بفتلة مشتعلة، وأبرز ذلك فم الزجاجة من الماء وقرب الاخر الشعلة إليها، فخرج ما فيها من الهواء المحبوس، وفرقع بصوت هائل أيضاً، وغير ذلك أمور كثيرة وبراهين حكمية تتولد من اجتماع العناصر وملاقة الطبايع، ومثل الفلكة المستديرة التى يديرون بها الزجاجة، فيتولد من حركتها شرر يطير بملاقة أدنى شيء كثيف ويظهر له صوت وطققة، وإذا أمسك علاقتها شخص ولو خيطاً لطيفاً متصلاً بها ولمس آخر الزجاجة الدائرة أو ما قرب منها بيده الاخرى ارتجّ بدنه وارتعد جسمه وطققت عظام أكتافه وسواعده برجة سريعة، ومن لمس هذا اللامس أو شيئاً متصلاً به حصل له ذلك، ولو كانوا ألفاً أو أكثر، ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة تنتج منها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا.

وهذا يأس من نهوضنا كنهوضهم أدرك الجبرتى المؤرخ حين شاهد طلائع الحضارة الاوربية، وهو لا يقل ضرراً فينا عن ذلك الاستخفاف الذى قابلها به شهاب الدين الالوسى، وما كان لمؤرخ مثل الجبرتى أن يُنسيه هذا ما كان

لنا من ماضٍ مجيد، كانت أوربة فيه غارقة في ظلام دامس، وكانت تصل إليها
طلائع حضارتنا فتدهش لها، كما دهش الملك شارلمان وعلماءه من الساعة
الدقاقة التي أهداها إليه هارون الرشيد، فاعتقدوا أن الشياطين تديرها
بالسحر، فإذا تغير حالنا وحالهم بعد هذا فالأيام دول، ولا يصح أن نياس من
حالنا، ولا يليق أن نتهم عقولنا كما اتهمها مؤرخنا الجبرتي، لنفتح باب الأمل
في نهوضنا، ولا نياس من استعادته مجدنا وحضارتنا.

وأما الثالث فهو الشيخ حسن بن محمد العطار، ولد بالقاهرة سنة ١١٨٠ هـ
- ١٧٦٦ م، وطلب العلم بالازهر، ثم ساه في الاقطار الإسلامية، ولقى
كثيراً من علمائها، ونقب عن كثير من كتب المتقدمين التي أهملها المتأخرون،
فاستفاد كثيراً من سياحته، واتسعت بها ثقافته، وقد أدرك الحملة الفرنسية
بمصر، وشاهد من طلائع الحضارة الأوربية ما شاهده المؤرخ الجبرتي،
فساعدته ثقافته على أن يقف منها موقفاً معتدلاً، ليس فيه شيء من استخفاف
شهاب الدين الألوسي بها ولا شيء من الشعور بالعجز الذي أدرك المؤرخ
الجبرتي عند مشاهدتها، وكانت وفاته سنة ١٢٥٠ هـ - ١٨٣٤ م، بعد أن
أدرك عهداً طويلاً من ولاية محمد علي باشا على مصر، وعُين في عهده شيخاً
للأزهر.

فقد استطرد في حاشيته على شرح جمع الجوامع في أصول الفقه عند
الكلام على مسألة الخلاء إلى ذكر ما شاهده من طلائع الحضارة الأوربية
فقال: ان مسألة الخلاء ومسألة إثبات الميل في الأجسام من مسائل العلم
الطبيعي، وبتحقيقهما يظهر للفظن أسرار غريبة، وعليها يبنى كثير من مسائل
جر الاثقال، وعلم الحيل واختراع الآلات العجيبة، وقد عُربت كتب في
زماننا من كتب الفرنجة، وفيها أعمال كثيرة، وأفعال دقيقة، اطلعنا على
بعضها، وقد استخرجت تلك الأعمال بواسطة الأصول الهندسية والعلوم
الطبيعية، وفي تلك الكتب تكلم القوم في الصناعات الحربية، والآلات
النارية، ومهدوا فيها قواعد وأصولاً، حتى صار ذلك علماً مستقلاً ذا فروع
كثيرة، ومن سمت به همته إلى الاطلاع على غرائب المؤلفات، ظهرت له
حقائق كثيرة من دقائق العلوم، وتزهت فكرته إن كانت سليمة في رياض

الفهوم، فلا تجعل سعيك لغير الحصول على الكمالات العرفانية مصروفاً، ولا تتخذ غير نفائس الكتب أليفاً ألوفاً:

ولا تك من قوم يديمون سعيهم *** لتحصيل أنواع المآكل والشرب
فهذى إذا عدت طباع بهائم *** وشتان ما بين البهيم وذى اللب
وهذه نفثة مصدور، والله عاقبة الأمور، لعمرى لقد تساوى الفطن والأبله
الافن، واستنسر البغاث، وسدّ طريق النظر على الناظر البحاث، ولا حول
ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

ولله ما أروع ذلك الموقف الكريم من شيخنا العطار، ولكنه نبه فلم يجد
مستيقظاً، بل وجد الأمور تجرى على ما كانت تجرى عليه، فيتساوى الفطن
والأبله الافن، ويستنسر البغاث، ويسدّ الطريق على الناظر البحاث، فينفثها
نفثة مصدور، ويرسلها شكوى أليمة، ويصف حاله فى موضع آخر بما قاله
ابن الجوزى فى مجلس وعظه ببغداد.

ما فى الديار أخو وجد نظارحه *** حديث نجد ولا خل نجاريه
ولا يزال من يقف بيننا موقف شيخنا العطار يلاقي ما لاقاه، ولا حول
ولا قوة الا بالله.

لقب السفاح

- ١

هذا موضوع كنت قيده في مذكرتي منذ سنين تحت هذا العنوان (لمن لقب)، وكان هذا بعد أن قرأت في كتاب (الإمامة والسياسة) المنسوب لابن قتيبة وصف عبد الله بن علي ابن عبد الله بن عباس بالسفاح، وتركه وصف أبي العباس به، وهو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس؛ فالأول عم الثاني، وكان والياً على الشام، وهو الذي تولى فيه حرب بني مروان، وسفك فيه ما سفك من دمائهم، ثم أخذت في تحقيق ما رأيته من الاضطراب في ذلك الوصف، ودونت تحقيقاً في مذكرتي على هذا الترتيب:

١ - جاء في ص ١٢٧ من كتاب المعارف لابن قتيبة وصف أبي العباس بالسفاح.

٢ - جاء في تاريخ بغداد ص ٤٦ ج ١٠ تلقيبه بالمرتضى والقائم.

٣ - جاء في كتاب (خلاصة الذهب) المسبوك للأربلي ص ٤٠ تلقيب أبي العباس بالسفاح والمرتضى والقائم

٤ - جاء في ص ٤٧٧ ج ٥ من كتاب (صبح الأعشى) للقلقشندي أن الخلف وقع في لقب السفاح، فقبل القائم، وقبل المهتدي، وقبل المرتضى.

٥ - جاء في ص ٢٠٧ من تاريخ ابن العبري أن أبا العباس كان رجلاً طويلاً أبيض اللون حسن الوجه، يكره الدماء، ويحامي على أهل البيت.

٦ - قرأت ما كتبه ابن جرير الطبري عن أبي العباس فلم أجد فيه وصف أبي العباس بالسفاح.

٧ - جاء في كتاب (الفاطميون في مصر) للأستاذ حسن إبراهيم حسن أن الأستاذ دي غويه كان يرى أن السفاح معناه الرجل الكثير العطايا أو المناح.

وقد وقفت عند هذا في مذكرتي، وشغلت عن الكتابة في هذا الموضوع بما فيها من الموضوعات الكثيرة، إلى أن قرأت في مجلة (الثقافة) الغراء بعض ما كتبه فيه الأستاذان الجليلان عبد الحميد العبادي وأحمد أمين، فكنت والله كأني فقدت بعض أولادي، لأن أفكارني تبلغ عندي منزلة الأولاد، وقد تكون أعز

منها عندي، وفي سبيلها يهون علي ما ألاقه من عنت واضطهاد في هذه الحياة.

ثم عزيت نفسي عن ذلك بما أغناها الله به من مثل هذه الآراء والأفكار، وانتظرت ما ينتهي إليه أمر الأستاذين الجليلين في ذلك الموضوع، فلعلهما يتركان لمثلي الكلام بعدهما، ويكون لي ما أعقب به عليهما، فلما فرغا منه وجدت الموضوع لا يزال في حاجة إلى التحقيق، ورأيت أنهما لم يصلا إلى تلك النصوص السابقة، ولو أنهما وصلا إليها لتغير نظرهما في ذلك الموضوع. لقد ذكر الأستاذ العبادي في أول ما كتبه عن السفاح أنه كان شاباً متصوفاً، عفيفاً، حسن المعاشرة، كريماً، معطاء، ذا شعرة جعدة، طويلاً، أبيض، أقني الأنف، حسن الوجه واللحية، ورتب على هذا رأيه في معنى لقب السفاح الذي عرف به أنه بمعنى الكثير العطاء، وليس بمعنى السفاك للدم، لأن مثل تلك الصفات التي كان السفاح يتحلى بها إنما تلتئم مع المعنى الأول للسفاح وهو المعطاء، ولا تلتئم مع المعنى الثاني، لأنه معنى ذم لا يلتئم مع تلك الصفات الكريمة.

والأستاذ العبادي مسبق بهذه النظرة إلى معنى السفاح الذي لقب به أبو العباس، فقد ذكر الأستاذ حسن إبراهيم حسن في بعض تعليقاته على كتابه (الفاطميون في مصر) أن الأستاذ نيكلسن قال في بعض كتبه: يقول الأستاذ بيفان الذي أدين له بهذه الملاحظات أن ترجمة لفظ السفاح ولو أن استعمالها قد شاع بين الكتاب الأوربيين لا تزال مثار الكثير من الشك، وقد ذهب الأستاذ دي غويه إلى القول بأن السفاح معناه الرجل الكثير العطايا أو المناح، وانه مما يهمننا ملاحظته أن هذا الاسم قد أطلق على بعض شيوخ القبائل في الجاهلية، ويقال: إن سلمة بن خالد الذي قاد بني تغلب في موقعة بني كلاب الأولى (ابن الأثير - طبعة ترنبرج ج ١ ص ٢٤٦) سمي السفاح لأنه أفرغ مزاد جيشه قبيل الموقعة، ثم قال: والذي أميل إليه انه إنما سمي بهذا الاسم لقوله في أول خطبة له (فأنا السفاح المبيح والثائر المنيح).

وفي هذا النقل بعض من الاستقصاء العلمي الذي عرف به المستعربون الأوربيون، ولكن فيه مع هذا تخليطاً كثيراً نحب أن ننبه هنا إليه، ثم نعود إلى

موضوعنا، فقد سميت الموقعة في ذلك النقل موقعة بني كلاب، وهو خطأ في التسمية، وإنما هو يوم الكلاب الأول من أيام بكر وتغلب، وقد جاء في القاموس (وكلاب كغراب موضع وماء له يوم) وكان هذا اليوم بين شرحبيل وسلمة ابني الحارث بن عمرو ملك بكر بن وائل، فإنهما اختلفا بعد موت أبيهما على الملك، وتواعدا الكلاب، فأقبل شرحبيل في ضبة والرباب كلها وبكر بن وائل، وأقبل سلمة في تغلب والنمر وبهراء ومن تبعه من بني مالك بن حنظلة، وعليهم سفيان بن مجاشع، وعلي تغلب السفاح بن خالد، وإنما قيل له السفاح لأنه سفح أوعية قومه وقال لهم: ابتدروا إلى ماء الكلاب فسبقوا ونزلوا عليه، وقد قتل في ذلك اليوم شرحبيل بن الحارث وجيء برأسه إلى أخيه سلمة، فلما رآه دمعت عيناه، قال:

ألا أبلغ أبا حنّش رسولاً ... فمالك لا تجيء إلى الثواب
تعلّم أن خير الناس طراً ... قتيلٌ بين أحجار الكلاب
تداعت حوله جُشمُ بن بكر ... وأسلمه جعاسيسُ الربابِ

وكان أبو حنّش هو الذي قتله، ثم بعث برأسه إلى سلمة مع عسيف له، ولم يحضر مخافة منه، فقال سلمة لعسيفه: أنت قتلتته؟ قال: لا، ولكنه قتله أبو حنّش، فقال: إنما أَدفع الثواب إلى قاتله، وكان قد جعل لمن يأتيه برأس أخيه مائة من الإبل.

وقد رد الأستاذ أحمد أمين على استبعاد أن يكون أبو العباس سفاحاً بمعنى سفاح ما كان له من تلك الصفات الكريمة، بأن هذا لا شيء فيه، لأن كثيراً من أبطال الجاهلية كان سفاحاً للدماء، ومع هذا كان يتحلى بمثل تلك الصفات التي كان يتحلى بها أبو العباس، كعنتر العبسي وغيره.

ورد عليه الأستاذ محمود محمد شاكر بأن الرقة والجمال ولين الخلق تخفي وراءها أحياناً قسوة لا يدانيها قسوة، كالذي يكون في النساء، فإنهن قد عرفن بين الناس بالرقة، وهن أغلظ أكباداً من الإبل.

ومع هذا يرى الأستاذ محمود أن السفاح لقب أبي العباس من سفح المال لا من سفح الدم، لأن أبا العباس كان يسمى عبد الله الأصغر، وكان أخوه أبو جعفر يسمى عبد الله الأكبر، وأبو جعفر قد لقبه أبوه فيما يعلم الأستاذ محمود

بالمَنْصُور، فلا غرو أن يكون أبو العباس قد لقبه أبوه كما لقب أخاه، ولا يعقل أن يلقب أحد ولده بمذمة سفح الدماء وهو ينصبه للناس خليفة، وقد روى عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم: (يخرج منا رجل في انقطاع من الزمن وظهور من الفتن يقال له السفاح، يكون عطاؤه للمال حثياً) وأئمة الحديث لا يصرفون هذا الاسم إلى أبي العباس، ولكن بني العباس استخدموا مثل هذا في دعوتهم. فالسفاح إذن ليس من سفح الدم، وهو بهذا المعنى مجاز مقصود لغرض بعينه.

وإني لا أوافق على أن العباسيين كانوا ينظرون إلى لقب السفاح بمعنى السفاك للدم مثل نظر الأستاذ العبادي والأستاذ محمود شاکر، لأنهم كانوا يريدون منه السفاك لدماء أعدائهم، وهذا عندهم لقب مدح لا ذم، وقد تمدح به أبو العباس في أول خطبة له فقال: (فأنا السفاح المبيح، والثائر المنيح) وفي رواية الطبري (والثائر المبير)، ولا شك انه إذا أمكننا أن نحمل السفاح المبيح على معنى سفح المال وإباحته، فإنه لا يمكننا أن نحمل الثائر المنيح أو المبير إلا على معنى إهلاك الأعداء وسفح دمائهم وإناحة أهلهم عليهم، ولا مانع بعد هذا عندي في أن يكون في السفاح معنى سفح الدم وسفح المال، ورأيت في الحديث الذي جاء فيه ذكر السفاح انه من الأحاديث الضعيفة، والظاهر أنه لم يظهر إلا بعد انقضاء عهد السفاح، وأنه كان يقصد به التقرب إلى العباسيين، كالحديث الذي روى عن ابن عباس أنه قال: لو لم يبقَ من الدنيا إلا يوم لأدال الله من بني أمية، ليكونن منا السفاح والمنصور والمهدي.

وأما ما ذكره الأستاذ محمود من أن السفاح بمعنى سفح الدم مجاز فينا، فيه ما ذكره الزمخشري في أساس البلاغة، وهو الكتاب الذي يرجع إليه في تمييز المعاني الحقيقية والمجازية، فقد ذكر السفاح بمعنى السفاك للدماء في الاستعمال الحقيقي لمادة س ف ح، ولم يذكر فيه ولا في الاستعمال المجازي معنى سفح المال، وهذا يدل على أن استعماله في الأول أقرب من استعماله الثاني، ولنقف الآن عند هذا الحد، لتتم بحث ذلك الموضوع بعد.

نقل الأستاذ العبادي البحث في هذا الموضوع إلى ميدان آخر غير الأول،
فأنكر أن يكون السفاح لقباً لأبي العباس، وذهب إلى أنه لقب عمه عبد الله
بن علي واليه على الشام، وحجته فيما ذهب إليه من ذلك تنحصر فيما يأتي:

١ - أن الرواية التاريخية القديمة كرواية ابن سعد وابن عبد الحكم
والبلاذري وأبي حنيفة الدينوري وطيفور واليعقوبي والطبري والتوحيدي
والكندي لم تلقب أبا العباس بالسفاح.

٢ - أن تلقيب أبي العباس بالسفاح من رواية المؤرخين الأدباء كالجاحظ
وابن قتيبة والأصفهاني.

٣ - أن رواية ابن سعد واليعقوبي وصاحب أخبار مجموعة وصاحب
الإمامة والسياسة تجعل السفاح لقباً لعبد الله بن علي عم أبي العباس.

٤ - أنه رجع إلى سيرة أبي العباس قبل الخلافة وبعدها فلم يجد فيها ما
يسوغ تلقيبه بالسفاح بمعنى القتال؛ أما سيرة عمه عبد الله وما سفكه من دماء
بني أمية بالشام فتسوغ له ذلك اللقب.

ونحب أن نبين ما في هذه الحجة الأخيرة من غفلة ظاهرة، قبل أن نعنى برّد
ما قبلها من الحجج، فإن أبا العباس هو الذي سلط عمه عبد الله بن علي على
بني أمية بالشام، فهو مسؤول عن كل ما فعله معهم، وشريكه في الدماء التي
سفكها، والنفوس التي أزهرها، على أن أقسى ما فعل مع بني أمية مختلف في
نسبته إليه أو إلى عمه عبد الله بن علي، وهو ما روى أن شبل بن عبد الله مولى
بني هاشم دخل على أبي العباس أو عمه عبد الله على اختلاف الروايتين،
فوجد عنده عدة من بني أمية نحو تسعين رجلاً، وقد اجتمعوا عند حضور
الطعام، فأنشده:

أصبح الملكُ ثابت الأساسِ ... بالبهايلِ من بني العباس
طلبوا وترَ هاشمٍ فشفوها ... بعد مئيل من الزمان وياس
لا تُقيلنَّ عبدَ شمسٍ عثاراً ... واقطعن كل رقالةٍ وغراس
دُلها أظهر التوددَ منها ... وبها منكم كحدِّ المَواسي
ولقد ساءني وساء سوائي ... قريهم من نمارق وكراسي

أنزلوها بحيث أنزلها الل ... هُ بدار الهوان والإتعاس
واذكروا مصرع الحسين وزيد ... وقتيل بجانب المهراس
والقتيل الذي بجران أضحي ... ثاويًا بين غربةٍ وتناس
فأمر بهم أبو العباس أو عبد الله فضربوا بالعمد حتى وقعوا، وبسط عليهم
الأنطاع، ومد عليهم الطعام، وأكل الناس وهم يسمعون أنينهم، حتى ماتوا
جميعاً.

وإذا لم يكن أبو العباس هو الذي فعل ذلك فقد سلط عمه عبد الله عليه،
وافترخ به في بعض أحاديثه، ونسب ما حصل لبني أمية من القتل والتمثيل إلى
نفسه، فروى المسعودي أنه لما أتى برأس مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية
ووضع بين يديه، سجد فأطال، ثم رفع رأسه فقال: الحمد لله الذي لم يبق
ثأري قبلك وقبل رهطك، الحمد لله الذي أظفرتني بك وأظهرني عليك، ثم
قال: ما أبالي متى طرفني الموت؟ قد قتلت بالحسين وبني أبيه من بني أمية
مائتين، وأحرقت شيلو هشام بابن عمي زيد بن علي، وقتلت مروان بأخي
إبراهيم، وتمثل:

لو يشربون دمي لم يرو شاربهم ... ولا دماؤهم للغيط ترؤيني
ثم حول وجهه إلى القبلة فأطال السجود، ثم جلس وقد أسفر وجهه،
وتمثل بقول العباس بن عبد المطلب من أبيات له:

أبى قومنا أن يُنصفونا فأنصفت ... قواطع في أيماننا تَقطرُ الدِّما
توورثن من أشياخ صدق تقربوا ... بهنّ إلى يوم الوغى فتقدّما
إذا خالطت هام الرجال تركزها ... كبيض نعام في الوغى مُتحتّما
ومن يقرأ هذا يجزم بأن أبا العباس كان يحمل قسطاً كبيراً من دماء بني أمية
مثل عمه عبد الله أو أشد، لأن كل هذا الذي سفك من دمائهم لم يكن بحيث
يروى ما عنده من الحقد.

ولقد كان له سفاح آخر نسيه المؤرخون، ولم يكن بأقل من عبد الله بن
علي سفكاً للدماء، ذلك هو سليمان بن علي أخو عبد الله وعم أبي العباس،
فقد ولاه البصرة وسلطه على من كان بها من بني أمية، فقتل من كان بها
منهم، وألقاهم في الطريق فأكلتهم الكلاب، وكذلك سلط عمه داود بن علي

على من كان منهم بالحجاز فسفك دماءهم وأفناهم، وقد تولى هو بنفسه سفك بعض من الدماء أيضاً، ومن ذلك دم سليمان بن هشام بن عبد الملك، فإنه كان قد وفد عليه من الشام فرحب به وقربه واستلطفه، للذي كان بينه وبين ابن عمه مران بن محمد، فكان سليمان يختلف إلى مائدة أبي العباس في كل يوم، فيتغدى معه ويتعشى، وكان كأحد وزرائه أو فوقهم، وكان يجلس أبا جعفر عن يمينه وسليمان عن يساره، وما زال هذا شأنه حتى دخل سديف بن ميمون مولى بني العباس فأنشده:

لا يُغَرِّنكَ ما ترى من رجال ... إن تحت الضلوع داء دَوِيًّا

فَضَعِ السيفِ وارفع السوط حَتَّى ... لا ترى فوق ظهرها أَمْوِيًّا

فأمر أبو العباس بسليمان فقتل، ونسى ما كان من أمانه وإكرامه له، وكذلك قتل وزيره أبا سلمة الخلال، ولم يكن له ذنب عنده إلا اتهامه بالميل لبني علي، وأمر أيضاً بقتل ابن هبيرة بعد أن أخذ عليه من الأمان ما أخذ، فلما مضوا نحوه خرّ ساجداً وقال: ويحكم نحواً عني هذا الصبي لا يرى مصرعي، فضربوه حتى مات ساجداً.

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقصي ما سفك أبو العباس وأعمامه واخوته من الدماء، ولقد كانوا كلهم شركاء فيها ما عدا سليمان بن علي، فإنه كان أحناهم على بني أمية، وكان يكره سفك دمائهم، ويجير كل من استجار به منهم، حتى كان أبو مسلم يسميه كنف الأمان، وهو الذي كتب في بني أمية إلى أبي العباس: يا أمير المؤمنين، إنا لم نحارب بني أمية على أرحامهم، وإنما حاربناهم على عقوقهم، وقد دفت إليّ منهم دافة لم يشهروا سلاحاً، ولم يكثروا جمعاً، فأحب أن تكتب لهم منشور أمان، فكتب أبو العباس منشور أمان لهم، وقد مات سليمان وعنده بضع وثمانون حرمة لبني أمية.

فهذا هو العباسي الوحيد الذي كره سفك الدماء، ولم يكن يباهي بسفحها كما باهى أبو العباس وغيره من أعمامه واخوته، وهو الذي كان يصح أن يهتم الأستاذ العبادي بنفي لقب السفاح عنه لو ألصق به، أما أبو العباس فإن سيرته بعد الخلافة طافحة بسفك الدماء، ومن التجني على التاريخ أن يقول الأستاذ العبادي إنه رجع إلى سيرته قبل الخلافة وبعدها فلم يجد ما يسوغ

تلقبيه بالسفاح بمعنى القتال، وهو في هذا أشد من أبي العباس غيرة على نفسه، أو كما يقولون: ملكي أشد من الملك، لما سبق من تباهي أبي العباس بسفك الدماء، ومن وصفه نفسه في بعض خطبه بما لا يرضي الأستاذ العبادي أن يوصف به، وسنين للأستاذ العبادي كيف اختلفت الروايات بعد هذا في لقب السفاح بين أبي العباس وعمه عبد الله، وليكن هذا في مقالنا الآتي.

-٣-

وعدتُ في مقالي الثاني أن أبين للأستاذ العبادي كيف اختلفت الروايات في لقب السفاح بين أبي العباس وعمه عبد الله بن علي، وقد سلك الأستاذ العبادي في اختلاف هذه الروايات مسلكاً ليس من الإنصاف العلمي في شيء، فجعل تلقيب أبي العباس بالسفاح من رواية المؤرخين الأدباء كالجاحظ وابن قتيبة والاصفهانى، ولهذا لا يوثق بها عنده، وإنما يوثق بالرواية التاريخية القديمة التي سكنت عن تلقيب أبي العباس بهذا اللقب، كرواية ابن سعد وابن عبد الحكم وغيرهما، ويؤخذ بما رواه غير أولئك المؤرخين الأدباء من تلقيب عبد الله بن علي بالسفاح.

وإنما كان هذا ليس من الإنصاف العلمي في شيء لأن سكوت أولئك المؤرخين عن تلقيب أبي العباس بالسفاح لا يصح أن يُطعن به في رواية من لقبه به، لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وهذه قاعدة مشهورة عندنا معشر الأزهريين، ولا يمكن أن يجادل فيها الأستاذ العبادي، وإنما يصح الطعن برواية أولئك المؤرخين إذا وردت بنفي ذلك اللقب عن أبي العباس، وحينئذٍ يكون معنا نافٍ ومثبت، وقد اختلف علماء الأصول في تقديم أحدهما على الآخر.

على أن الأستاذ العبادي لا يمكن أن يدعي أنه استوعب الرواية التاريخية القديمة في ذلك كلها، وقد فاته من هذه الرواية رواية أبي الحسن المسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ، فقد جاء في كتابه مروج الذهب تلقيب أبي العباس بالسفاح، والمسعودي مؤرخ مشهور، وقد كان معاصراً للطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ وهو ممن عدّه الأستاذ العبادي في أصحاب الرواية التاريخية القديمة، فيكون المسعودي من أصحابها أيضاً، وسيجد الأستاذ العبادي بعد هذا كله

أنه لا تعارض بين هذه الروايات، واننا لسنا في حاجة الى انكار بعضها او ترجيحه على الآخر.

وقد أراد الاستاذ محمود شاکر أن يسلك هذا الطريق في الجمع بين هذه الروايات المختلفة ، فذكر أن قول اليعقوبي (عبدالله بن علي الأصغر وهو السفاح) منقول من ابن سعد في طبقاته حين ذكر أولاد علي (عبدالله بن علي الأكبر وعبدالله بن علي الأصغر للسفاح الذي خرج بالشام) ولا يريد ابن سعد بذلك التلقيب كما يرى من اليعقوبي، وانما ذلك صفة كالسفاح والقتال، وبهذا لا يكون السفاح لقباً لابن اخيه ابي العباس عبدالله بن محمد بن علي، وقد كان يسمى عبدالله الأصغر أيضا كما كان أخوه ابو جعفر يسمى عبدالله الأكبر.

ثم ذكر الأستاذ محمود أن أبا جعفر قد لقبه ابوه بالمنصور فيما يعلم، فلا غرو أن يكون أبو العباس قد لقبه أبوه بالسفاح كما لقب أخاه بالمنصور. ولما قرأت هذا للاستاذ محمود سألته عما يعتمد عليه في إسناد تلقيب أبي جعفر وأبي العباس الى أبيهما محمد بن علي، فلم أجد عنده ما يُعتمد عليه في ذلك، وقد بحثت بنفسي لعلي أجد ما يؤيده فيه، فلم أجد الا ما ذكره صاحب العقد الفريد من أن محمد بن علي وُلد له من امرأته الحارثية ولدان سُمي كل واحد منهما عبدالله، وكُنِيَ الأكبر ابا العباس، والأصغرأبا جعفر^(١٢) ولم يذكر انه لقبهما بدينك اللقبين، بل الظاهر مما سنقله من صبح الاعشى أن أبا جعفر تلقب بالمنصور بعد انتقال الامر اليه من أخيه أبي العباس.

والرأي عندي أن أبا العباس لم يلقبه ابوه بهذا اللقب قبل أن تقوم دولتهم، ولم يلقب هو نفسه به بعد أن صار الأمر إليه، لأن مثل هذا اللقب لا يتفق مع الألقاب الإسلامية التي عُرف بها الأمراء قبل أبي العباس وبعده، وإنما هو لقب لُصق به لصوقاً، وأطلقه عليه كثير من الناس وكثير من المؤرخين، لوصفه نفسه به في خطبته عندما بايعه الناس، فقد ذكر الطبري أنه لما بويع

(١٢) هذا يخالف ما سبق من ان الاصغر هو ابو العباس، ويخالف المعروف ايضا من ان ام المنصور كانت ام ولد بيرية يقال لها سلامة.

صعد المنبر فقال: الحمد لله الذي اصطفى الاسلام تكريمة، وشرّفه وعظّمه، واختاره لنا وأيده بنا، إلى أن قال مخاطباً أهل الكوفة: وقد زدكم في أعطياتكم مائة درهم، فاستعدّوا، فأنا السفاح المبيح والثائر المبير.

وقديماً لقب العرب كثيراً من الشعراء بمثل ما لقب به أبو العباس، فلقبوا عائذ بن محسن بن ثعلبة العبدي بالمشقب لقوله:

رددن تحيةً وكننّ أخرى وثقبن الوصاوص للعيون

ولقبوا عمرو بن سعد بالمرقش الأكبر لقوله:

الدار قفرٌ والرسوم كما رقت في ظهر الأديم قلم

وكذلك كان كثير من الشعراء غيرهما.

وإذن يكون لقب السفاح في أصله وصفاً بالنسبة الى أبي العباس، كما كان في أصله وصفاً بالنسبة الى عمه عبد الله بن علي، ثم اشتهر به أبو العباس عند المؤرخين، كما اشتهر به عبدالله بن علي عند بعض آخر منهم، ولكل منهم في ذلك رأيه واختياره، وليس فيه شيء من الغلط والاشتباه الذي يدّعيه الاستاذ العبادي.

وعلى هذا لا يكون لقب السفاح هو اللقب الحقيقي الذي اختاره لنفسه ابو العباس، وانما هو لقب غلب عليه عند المؤرخين بذلك السبب السابق، حتى أنسى الناس لقبه الحقيقي الذي اختاره لنفسه بعد أن صار إليه الأمر، بل دعا هذا الى عدم الاهتداء الى لقبه الحقيقي بيقين، والى ذلك الخلاف الذي سنذكره فيه، ولكنه مع هذا هو اللقب الذي يصح لنفسه مثل أبي العباس، ويتلاءم مع ألقاب من أتى بعده من العباسيين.

قال الخطيب البغدادي: عبدالله أمير المؤمنين السفاح بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس بن عبد المطلب، يكنى أبا العباس، ويقال له أيضاً المرتضى والقائم، ثم قال: أخبرنا محمد بن أحمد بن رزق حدثنا محمد بن احمد بن البراء قال: أبو العباس المرتضى والقائم عبد الله بن محمد الامام بن علي السجاد بن عبدالله الخبر بن عباس ذي الرأي بن عبد المطلب شعبة الحمد.

وذكر القلقشندي أن خلفاء بني أمية لم يتلقب أحد منهم بألقاب الخلافة، وأن ذلك ابتداءً بابتداء الدولة العباسية، فتلقب ابراهيم بن محمد حين أخذت

له البيعة بالامام، وأن الخلف وقع في لقب السفاح، فقيل: القائم، وقيل: المهتدي، وقيل: المرتضى، ثم تلقب أخوه بعده بالمنصور، واستقرت الألقاب جارية على خلفائهم كذلك إلى أن ولي الخلافة أبو إسحق إبراهيم بن الرشيد بعد أخيه المأمون، فتلقب المعتصم بالله، فكان أول من أُضيف في لقبه من الخلفاء اسم الله، وجرى الأمر على ذلك فيما بعده من الخلفاء.

وفي هاتين الروايتين وخصوصاً الأخيرة من العناية بتحقيق تلك الألقاب ما يجعلنا نثق بهما ونطمئن اليهما، وفيهما لا يدخل لقب السفاح فيما قيل إنه لقب أبي العباس، وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه فيه، وقد جاء بعد أبي العباس من تلقب بالقائم بأمر الله، ومن تلقب بالمهتدي بالله، ولم يتلقب أحد بالمرتضى بعده، فلعله كان اللقب الذي اختاره لنفسه، على أن ظاهر رواية الخطيب البغدادي أنه كان يقال له المرتضى والقائم معاً.

هذا ولا يفوتنا في ختام كلامنا أن نبين حقيقة ما جاء في تاريخ ابن العبري عن السفاح، من أنه كان رجلاً طويلاً أبيض اللون، حسن الوجه، يكره الدماء، ويحامي عن أهل البيت، فإن هذا لا يراد منه إلا كراهته لدماء أهل البيت وحدهم، بدليل ما قدمنا من أمره في دماء غيرهم، على أن ابن العبري يقيس في ذلك أمره بأمر من جاء بعده من العباسيين.

التاريخ يعيد نفسه بين المسلمين واليهود

- ١ -

للتاريخ حكم يجري في الحاضر والمستقبل كما يجري في الماضي فلا يحزن المسلمون إذا رأوا اليهود يجاوزونهم الآن على إحسانهم إساءة، وعلى إنصافهم ظلماً وعدواناً، فقدماً أحسن المسلمون إلى اليهود فأساءوا إليهم، وعرضوا عليهم أن يعيشوا في وطنهم العربي إخواناً لهم، فرفضوا هذا العرض الكريم، وأبوا إلا أن تكون جاهلية يرحون فيها وينهبون، فكان جزاؤهم الطرد من هذا الوطن، وسيطردون إن شاء الله من وطننا بفلسطين، ويجازيهم الله على بغيهم الجديد، كما جازاهم على بغيهم القديم، ولو تدبر اليهود حكم التاريخ لخففوا من غلوائهم، وخافوا حكم الله والتاريخ فيهم، ولكنهم قومٌ أعماهم حب النفس، فلا ينظرون إلى المستقبل، ولا تنفع فيهم عظة ولا عبرة، وهذا هو الذي جلب عليهم بغض الشعوب، وأوقعهم في كل ما وقعوا فيه من النكبات.

استولى الروم على بيت المقدس قبيل الميلاد المسيحي، وطرّدوا اليهود منه، فلجأ فريق منهم إلى بلاد العرب، ونزلوا بجوارهم في يثرب وغيرها من بلادهم، فنزلوا بينهم في أكرم منزل، وعاشوا بينهم في حسن جوار، وكان العرب في جاهليتهم دون اليهود علماً بشئون الحياة، فاستغل اليهود جهلهم، وأخذوا يُقرضونهم الأموال بالربا الفاحش، حتى صاروا أغنى أهل الحجاز وامتلكوا أخصب أرضه يثرب وغيرها.

وقد كان العرب في جاهليتهم يعيشون في حروب دائمة لا تنقطع، فشاركهم اليهود في تلك الحروب، وانغمسوا معهم في تلك الجاهلية الآثمة، وانقسموا على أنفسهم فيها، كما انقسم العرب على أنفسهم، فلم يحاولوا أن يقوموا بينهم بصلح، أو يقضوا على شرور تلك الجاهلية، لأنهم لا يهمهم في هذه الدنيا إلا جمع المال، ولا يهمهم شيء من هداية الشعوب إلى ما ينفعهم في دنياهم أو آخراهم.

وكان أهل المدينة من العرب واليهود منقسمين قبل الإسلام إلى قسمين: أولهما عرب الخزرج ومعهم بنو قينقاع وبنو النضير من اليهود، وثانيهما عرب

الأوس ومعهم بنو قريظة من اليهود، وكان بين الفريقين حروب دائمة لا تنقطع، وكان آخرها حرب بعاث، وقد وقعت قبل الهجرة بخمس سنين.

فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة أراد أن يجمع بين أهل هذا الوطن من مسلمين ويهود، وكان العرب من الأوس والخزرج قد اجتمعوا على الإسلام، وبقي اليهود على دينهم فلم يسلموا، فتركهم المسلمون أحراراً في دينهم، ولم يكرهوهم على أن يدينوا بالإسلام مثلهم.

فعقد النبي صلى الله عليه وسلم معاهدة بين المسلمين واليهود، كانت أول معاهدة فرقت بين الدين والوطن منذ الخليقة، وجعلت الدين لله يحاسب عليه يوم الحساب، فمن عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها، وجعلت الوطن لجميع الناس، يستوون في حقوقه على اختلاف أديانهم وأجناسهم، فلا عصبية ولا قومية ولا غيرهما مما يفرق بين الناس في الأرض، ويثير الحروب والعداوات بينهم.

وهذه سنة جديدة في السياسة لم يكن للناس عهد بها قبل الإسلام، جاءت بأصلين عظيمين جديدين في هذه الحياة: حرية الاعتقاد، والمساواة بين الناس في الوطن، فلم يكن قبل الإسلام أصل من هذين الأصلين، بل كان أهل الأديان في حروب دائمة على الدين، وكانت الشعوب في حروب دائمة على استعباد بعضهم لبعض، فأبطل الإسلام الحروب الأولى، ونادى بها صرخة مدوية في الأرض (لا إكراه في الدين) وأبطل الحروب الثانية أيضاً، وجعل هدفه هداية الناس لا استعبادهم.

فلم يسع اليهود إلا أن يوافقوا في الظاهر على هذه المعاهدة الكريمة، حتى لا تظهر نيتهم الخبيثة لأهل هذا الوطن الذي آواهم وأكرمهم، وحتى لا يظهروا بمظهر الكارهين لدينهم، وهو يدعو إلى التوحيد كما يدعون، ويرفض عبادة الأصنام كما يرفضون، ثم أخذوا يكيدون في الباطن لأهل هذا الدين الذين لا ذنب لهم عندهم إلا أنهم نهضوا من جاهليتهم، ورفضوا عبادة الأصنام إلى عبادة الله تعالى، لأن اليهود لا يهمهم شيء من هذا، وإنما يهمهم استغلال من يؤويهم في وطنه، ويرضيهم كل الرضا أن يبقى جاهلاً يعبد الأصنام، إذا كان هذا مما يمكنهم من استغلاله.

فأخذ اليهود يعملون على إثارة العداوة القديمة بين الأوس والخزرج، ليتفرق جمعهم، ويتركوا هذا الدين الذي جمع بينهم، ومما عملوه في ذلك أن شاس بن قيس اليهودي مر على نفر من الأوس والخزرج قد جمعهم مجلس واحد، تُرْفرف عليهم فيه أعلام المحبة والإخاء، وتظهر عليهم فيه آيات الإخلاص والولاء، فغاظه هذا المظهر الكريم، وقال: قد اجتمع ملاً قبيلة بهذه البلاد، لا والله ما لنا معهم إذا اجتمع ملاًهم بها من قرار! ثم أمر فتى من اليهود أن يعمد إليهم فيجلس معهم، ويذكر يوم بعث وما كان قبله من حروبهم، وينشدهم بعض ما كانوا تقاولوا فيها من الأشعار، ففعل الفتى ما أمره به شاس، فتكلم القوم عند ذلك وتنازعوا وتفاخروا، حتى توثب رجلان من الحيين على الركب فتقاولا، ثم قال أحدهما لصاحبه: إن شئتُم رددناها الآن جذعة، وغضب الفريقان جميعاً، وقالوا: قد فعلنا، موعدكم الظاهرة السلاح السلاح، ثم خرجوا إلى تلك الحرة، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم ما فعلوه، فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين، فلما وصل إليهم قال لهم: يا معشر المسلمين، الله الله، أبدوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟ بعد أن هداكم الله للإسلام وأكرمكم به، وقطع به عنكم أمر الجاهلية، واستنقذكم به من الكفر، وألف بين قلوبكم؟ فبكى القوم عند سماع هذه الكلمات، وعانق بعضهم بعضاً، ورجعوا إلى ألفتهم واتحادهم.

فلما يئس اليهود من التفريق بين المسلمين انقلبوا إلى من بقي على الشرك من أهل المدينة، وكان أكثرهم من المنافقين الذين يخفون الشرك ويظهرون الإسلام، فحالفوهم على المسلمين، ثم أخذوا يؤلبون القبائل العربية على حربهم، وسعوا إلى قريش فحالفوها عليهم، ولم يتورعوا في عداوتهم للإسلام عن تزيين الشرك وعبادة الأصنام لهذه القبائل، وتفضيل هذا على الإسلام الذي يدعو إلى التوحيد كما يدعون، ولم يهمهم أن يخرجوا بهذا على دينهم لأن القومية عندهم أهم من الدين، وأمر الدنيا عندهم أهم من أمر الآخرة، فلا يهمهم أن يبيعوا دينهم في دنياهم، وسعادة الآخرة في سعادة الدنيا، لأنهم الشعب المختار بين الشعوب، ولا قيمة في هذه الدنيا لغيرهم.

وكانت سياسة جهل وغباء من أولئك اليهود، وكانت تدبيرات ظالمة باغية بإزاء ما أرادته الإسلام من العدل والإنصاف، فجازاهم الله على هذا شر جزاء، ونصر حق الإسلام على باطلهم، ورفع ما يدعو إليه من العدل والإخاء والمساواة على ما يدعون إليه من الظلم والعداء والتفريق، فذهب كل ما سوّله الجهل لهم في القضاء على الإسلام أدراج الرياح، وفشلت سياستهم الباغية الجاحدة المفرقة، ولم ينفعهم أولئك المنافقون الذين آثروا حلفهم على حلف المسلمين، ولو كانوا عقلاء لعلموا أن المنافق لا يُبقي على حلف، ولا يفي بعهد، ولا يقدر على نصر، لأنه كاذب في دينه، ضعيف في نفسه، فلا ينفع ولا يضر، وشر الرجال من يصل إلى هذا العجز، ويكون هذا حاله في الضعف.

لقد أراد يهود المدينة أن تبقى في جاهليتها ليستغلوا أهلها، ورفضوا أن تكون وطناً لهم وللمسلمين، فأبى الله إلا أن تكون وطناً للمسلمين وخدمهم، وأن يجرم منها أولئك اليهود الغرباء، فُتفوا منها إلى أذرعها وغيرها، وسعيد التاريخ حكمه فيهم، وسنين فيما يأتي كيف يكون هذا الحكم.

-٢-

لقد ظهر الإسلام والدولة الرومية تحكم فلسطين وغيرها من بلاد الشام، وكانت قد قضت على دولة اليهود فيها من قبل الميلاد المسيحي، وفرقتهم منها في سائر البلاد، وكانت دولة الروم تحكم فلسطين وغيرها من البلاد الشرقية حكماً استعماريّاً، يستبدّ فيه الأوربيون بالشرقيين كما يستبدون بهم في عصرنا، ويقوم على أساس الطمع في بلادهم كما يقوم الآن بيننا، فلما ظهر المسلمون مال أهل هذه البلاد إلى حكمهم، لأنه لم يكن حكم طغيان واستبداد كحكم الدولة الرومية، فدخلت في حكم المسلمين بحق الفتح، ودخل كثير من أهلها في الإسلام عن طواعية واختيار، وبقي بعض أهلها على دينهم، فعاشوا بين إخوانهم من المسلمين تجمعهم كلمة الوطن، ولا يؤثّر فيهم ما بينهم من اختلاف في الدين حتى مضى عليهم فيه أكثر من ثلاثة عشر قرناً، وإنه ليكفي أقل منها لتثيت حقهم فيه، ولإبطال حق الروم الذين كانوا يحكمون قبلهم، فما ظنك باليهود الذين لم يكن لهم أثر فيه على عهد فتح المسلمين له؟

وهذا هو حكم التاريخ والسياسة في أمر فلسطين، وهو حكم صريح في أنها للعرب من مسلمين ومسيحيين لا لليهود ولا للصهيونيين، ولا لغيرهم ممن يريد سلبها منهم، ويستغل حمق اليهود والصهيونيين في الوصول إلى مأربه، ليضرب العرب بهم ويضربهم بالعرب، ويظفر بعد هذا بما له من مأرب وحيثئذ يندم اليهود ولات ساعة مندم، ويأسفون على إساءتهم لمن أحسن إليهم ولات ساعة أسف.

وأما حكم الدين فهو كحكم التاريخ والسياسة أيضاً، لأن اليهود قد وُعدوا بذلك الوطن في عهد إبراهيم حقاً، إذ جاء في الآية - ٧ - من الإصحاح - ١٢ - من سفر التكوين (وظهر الرب لإبرام وقال: لنسلك أعطي هذه الأرض) وجاء في الآية ٢١ - من سورة المائدة (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) وهذا خطاب من موسى إلى قومه حين ذهب بهم من مصر إلى هذه الأرض المقدسة.

ولكن الله تعالى لم يكتب هذه الأرض لهم لأنهم يهود، ولا لأنهم أبناء إبراهيم عليه السلام، ولا لأنهم قوم موسى عليه السلام، لأن البشر عنده سواء، وهما جميعاً خلقه وعبيده، وعدله يشملهم عامة، ورحمته تعمهم كافة، وإنما كتب لهم هذه الأرض ليقوموا فيها بعهده، ويؤدوا فيها حقه عليهم، كما قال تعالى في الآية - ٤٠ - من سورة البقرة (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون).

وكان عهد الله تعالى عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً وأن يصدقوا أنبياءه الذين يرسلهم إليهم، فلم يفوا له بهذا العهد وكذبوا بعض من أرسله إليهم، وقتلوا بعضهم، كما قال تعالى في الآية - ٧٠ - من سورة المائدة (لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلاً كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون) والتوراة وما بعدها من كتب العهد القديم مملوءة بأخبار نقضهم هذا العهد، وكفرهم بالله تعالى، وتكذيبهم أنبياءه.

وقد سلط الله عليهم من أخرجهم من هذا الوطن جزاء لهم على نقض هذا العهد، وكان يختصر أول من سلطه عليهم، فأجلاهم من فلسطين إلى

بابل، وقد مكثوا بها إلى أن أعادهم كورش الفارسي إلى فلسطين، فأقاموا بها ثانياً مدة من الزمان، وأقاموا دولة لهم فيها دون دولتهم الأولى.

ثم سلط الله عليهم دولة الروم قبيل ظهور المسيح، فقضوا على دولتهم قضاء لا مردّ له، وأجلوهم من فلسطين آخر جلاء، لأنهم كذبوا مسيحه وحاولوا قتله، وقتلوا ابن خالته يحيى بن زكريا قبله، فعظم بغيتهم، وتفاقم شرهم، وانقطع الأمل في صلاح حالهم، ولم يبقَ معنى لبقائهم في فلسطين بعد أن ظهر المسيح بشريعة لا تختص بهم وحدهم، ثم جاء الإسلام فجعل الرسالة عامة للناس جميعاً، واستوى فيها الخلق كافة، فدان للمسيح من دان من الشعوب، ودان للإسلام من دان منهم، وبقي اليهود وحدهم يزعمون أن رسالة الله لا تتعداهم، وأنه لم يصطف من الناس غيرهم.

فاتفقت النصرانية والإسلام على نزع هذا الوطن منهم ليتحقق وعد الله بنزعه منهم إذا لم يفوا بعهدده، ويؤمنوا بأنبياؤه لأن وعد الله حق، وخبره لا بد من تحققه في الماضي والحاضر والمستقبل، ومن يمتن لهؤلاء اليهود في فلسطين من مسيحيي أوروبا وأمريكا يخالف المسيحية قبل أن يخالف الإسلام، ويجري وراء السياسة الباغية التي توقع الناس في أفقع الحروب، وتؤدي إلى خراب العالم، ولا يقرها دين من الأديان.

وللأخلاق حكم في طمع اليهود في فلسطين أيضاً، لأن العرب فتحوا لهم بلادهم في فلسطين وغيرها، فوجدوا فيها جواراً كريماً، ولقوا فيها عدلاً وأمناً، وقد لفظتهم أوروبا في القرون الوسطى كما تلفظهم الآن، فلم يجدوا مأوى لهم إلا في بلاد العرب، فقضوا فيها تلك القرون الطويلة، لا ينالهم أحد بشر، ولا تنظر إليهم عين بسوء، بل يجدون منا أكرم عطف، ويتنفعون بنا أقوى نفع، حتى صاروا ولهم بيننا أموال لا تحصى ولا تعد، وأصبحوا ويدهم زمام التجارة والصناعة، فلا يحقد أحد هذا عليهم، ولا يحاول أحد أن ينتزع شيئاً منهم.

أفيكون جزاؤنا على هذا كله أن يطمعوا في هذه البلاد التي آوتهم؟ وأن يتخذوا أعدائنا وأعدائهم من متعصي أوروبا وأمريكا وسيلة لقضاء مطامعهم، حتى إذا قضوا أغراضهم من تسخيرهم في حربنا قلبوا لهم ظهر

المجنّ، وطردهوهم من فلسطين كما يطردونهم الآن من أوروبا، اللهم إنه لا يجوز شيئاً من هذا في شريعة الأخلاق، وإن اليهود قد خرجوا في هذا الطمع الشنيع على حكم الخلق الكريم، كما خرجوا على حكم السياسة والتاريخ والدين.

ولا شك أن الظلم مرتعه وخيم، والبغي عاقبته شر، وقد بغى اليهود على المسلمين الأولين في المدينة وكانوا قلة يعدون بالعشرات، وليس لهم من العالم على سعته إلا بقعة صغيرة في المدينة وما حولها، فجزاهم الله على بغيتهم شر جزاء، وأعان هذه القلة عليهم فطردتهم من المدينة شر طرد، ولم ينفعهم ما حاولوه من إثارة العرب على المسلمين، وما جمعه من الأحزاب لإخراجهم من المدينة، لأن الله لا ينصر بغياً على عدل، ولا يرفع باطلاً على حق.

واليوم يبغى اليهود على المسلمين وهم يملؤون الأرض من أقصاها شرقاً إلى أقصاها غرباً، ومن أقصاها جنوباً إلى أقصاها شمالاً، واليهود هم اليهود في قلة وذلة، والعالم ينبذهم نبذة النواة من هنا وهناك، فهل يمكنهم أن يتغلبوا على المسلمين في بلادهم؟ ويمكن المسلمين أن يناموا على ضيقتهم؟ وهل يرضى الله عن هذا الظلم والبغي فلا يوقع اليهود في شر بغيتهم وظلمهم، ولا يمكن للمسلمين منهم، لينبذوهم إلى حيث لا يجدون مأوى؟ لأن العالم كله قد اجتمع على كراحتهم، ولم يبق لهم إلا المسلمون الذين يحملونهم على عداوتهم.

ووالله أيها اليهود الجاحدون، إنا لن ننسى لكم أنا آويناكم وأنتم ضعاف، وقد طردكم أهل أوروبا من بلادهم، ففتحنا لكم بلادنا، وها أنتم أولاء اليوم تحاربوننا لتمكنوا لهم من رقابنا وتكونوا لهم مخالِبَ قطط علينا، وقد عفونا عنكم بعد إساءتكم الأولى لمسلمي المدينة، ولن يُلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين.

ووالله أيها اليهود الجاحدون، إنا لن ننسى أنا نعيش نحن وإخواننا المسيحيون في كل بلد عربي عيشة سمحة كريمة، وهم يوافقون أولئك المتعصبين من أهل أوروبا في الدين، وكانوا أولى منكم بأن يكونوا مخالِبَ قطط لهم، ولكنهم أكرم على أنفسهم من أن يكونوا مطايا للطامعين في بلادهم، أما أنتم فلم ترعوا للوطن العربي حقاً عليكم، ولم تذكروا إحساننا إليكم، فانقلبتهم

أعداءً لنا من غير ذنب جنينا، وختتم بلادنا وعهودنا، وسترون عاقبة هذا البغي، فنطردكم من فلسطين كما طردناكم من المدينة وما حولها، والتاريخ يعيد نفسه.

-٣-

ذكر الأستاذ على الشويكي أنه جاء في مقالي بهذا العنوان (ثم سلط الله عليهم دولة الروم قبيل ظهور المسيح، ففضوا على دولتهم قضاء لا مرد له، وأجلوهم عن فلسطين آخر جلاء، لأنهم كذبوا مسيحه وحاولوا قتله، وقتلوا ابن خالته يحيى بن زكريا قبله) وعلق عليه بأنه لا يتسق والتسلسل الزمني للتاريخ، إذ كيف يقضي الروم على دولة اليهود ويجلوهم عن فلسطين لأنهم كذبوا المسيح وحاولوا قتله قبل ظهوره؟

ولا شك أن مثل هذا لا يفهم من كلامي، لأن الذي جاء فيه أن تسليط دولة الروم على اليهود هو الذي كان قبيل ظهور المسيح، وعطف ما بعده عليه من القضاء عليهم وإجلائهم لا يقتضي أن يكون قبل ظهور المسيح أيضاً، لأنه لا يلزم من تسليط دولة على أمة أن تقضي على دولتها عند تسلطها عليها، ولا أن تجليها بعد مضي زمن على الفعل الأول. وللأستاذ الشويكي تحياتي وشكري.

الانتكيرة هم الإنجليز لا الإسبان

١ -

هذا هو رأيي في ذلك النص الذي سأنقله بعد عن وزيرنا الخطير لسان الدين بن الخطيب في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة ج ٢ ص ٢٤) وقد كتبت ذلك في جريدة البلاغ الغراء (٨ - ٣ - ١٣٥١ هـ - ١٢ - ٧ - ١٩٣٢ م) تحت عنوان (الإنجليز في القرن الثامن الهجري كما يفهم سياسي مسلم) أما الأستاذ محمد لبيب البتونوني فيرى في كتابه (رحلة الأندلس) إن الانتكيرة الذين وردوا في ذلك النص من كتاب الإحاطة هم الإسبان، وقد ذكر ذلك في كتابه (رحلة الأندلس ص ١٦٠) بدون أن يعنى بتحقيقه أو يخطر بباله أنهم أمة أخرى غير الأمة الإسبانية، فيحمله ذلك على العناية بإثبات رأيه، بل ذكره كأنه قضية مسلمة، وأمر مفروغ من صحته.

وقد قرأت كتاب الأستاذ البتونوني من شهور، ومن يوم أن قرأته وأنا أحاول أن أبين له صحة ما ذهبت إليه في (الرسالة) الغراء، فيحول بيني وبين ذلك اشتغالي بغيره من أمور عنيت بها قبله، وها أنذا اليوم أمضي فيما عزمت عليه من ذلك، ولا أحاول به أن انتقص شيئاً من فضله، فإن فضله أكبر من أن تؤثر فيه زلة من زلات القلم، ولكل جواد كبوة.

ذكر لسان الدين في كتاب الإحاطة من حوادث سنة ٧٦٧ للهجرة إن بطرة بن الهنشة ملك أسبانيا حينما غلبه أخوه القمط على الملك التجأ إلى ابن صاحب (الانتكيرة) المعروف ببرقسين، وبين أول أرضه وبين قشتالة ثمانية أيام، فأعانه بجيش ذهب معه إلى إسبانيا، فحارب به آخذه حتى غلبه واسترد ملكه، وقد رأى لسان الدين بن الخطيب حرب هذه الأمة الجديدة (الانتكيرة) أو سمع به، فلفت نظره إليها وجعله يلقي فيها نظرة سياسي صادق الفراسة قد شاهد أفول نجم أمته في تلك القارة، فوقف ينظر من بعيد إلى من يخلفها فيها فأعجبه حال هذه الأمة الناشئة في حروبها واخلاقها، واخذ يوازن في ذلك بينها وبين أمة العرب في نشأتها، وكأني به كان يقدر لها مستقبلاً مثل مستقبلها، وحقماً متسعاً في الأرض مثل حكمها، وقد صدقت فراسته في هذه

الأمة، وأدت بها أوصافها التي أعجبتة منها ولفقت نظره إليها إلى ما يقدر لكل أمة تتحلى بهذه الاوصاف، وتتجمل بتلك الشيم، وهذا هو الذي قاله فيها: (وحال هذه الأمة غريب في الحماية الممزوجة بالوفاء، والرقة بالنفوس في سبيل الحمية عادة العرب الاول، واخبارهم في القتال غريبة من الاسترجال والزحف على الأقدام أميرهم ومأمورهم، والجثو في الأرض أو الدفن في التراب، والاستظهار في حال المحاربة ببعض الألحان المهيجة، ورماتهم قسيهم عربية جافية، وكلهم في دروع، ولا لجام عندهم، والتقهر مقدار الشبر ذنب عظيم وعار شنيع، ورماتهم يسبقون الخيل في الطراد، وحالهم في باب التحلي بالجواهر وكثرة آلات الفضة غريب).

فهذه أوصاف تنطق بنفسها، إنها لأمة غريبة عن ارض الأندلس ومن فيها من نصارى ومسلمين، هذا إلى أن التاريخ الإنجليزي قد ورد فيه ما يؤيد رواية ابن الخطيب من ذهاب ذلك الجيش منهم إلى ارض الأندلس في الزمن الذي عينه ابن الخطيب له، فقد بلغت هذه الأمة في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي (القرن الثامن الهجري) درجة عظيمة من التقدم السياسي والحربي على عهد ملكها (إدورد الثالث) وكانت له حروب كثيرة مع الفرنسيين انتصر فيها عليهم، وبينما كانت جيوشه تفعل ذلك مع فرنسا بقيادته، كانت زوجته تقود جيشا آخر حاربت به اسكتلندا وأسرت ملكها، ثم جهزت جيشا آخر سارت به إلى إسبانيا. فحاربت الأسبانيين وهزمتهم، وهذه هي الغزوة التي ذكرها لسان الدين ابن الخطيب في سنة ٧٦٧هـ لان مدة ولاية أدورد الثالث على إنكلترا كانت بين سنتي (١٣٢٧ - ١٣٧٦م)، وهذه السنة الهجرية تقع في هذه المدة.

فهذا ما يؤيد رأينا من الناحية التاريخية، وأما الناحية اللغوية فهذا الاسم (الانتكيرة) من الأسماء التي أطلقها مؤرخو العرب على أمة الانجليز، ولم تخلُ من بعض تحريف لبعدها ديار هذه الأمة عنهم، وما كانت فيه من عزلة بجزرها عن غيرها من الأمم، ولم يبتدئ تاريخ الأمة الإنجليزية إلا في نحو سنة ستين قبل الميلاد، وكانت جزائرها تسمى عند الرومانيين (بريطانيا) وكانوا يسمون سكانها بريطون، وقد فتحوها سنة ٨٣ بعد الميلاد، ثم استقلت هذه الأمة

بجزرها في أوائل القرن الخامس الميلادي، فقامت فيها حروب وفتن كثيرة مزقت شملها وأضعفتها، ولم تزل مضطربة بالحروب الداخلية وغزوات المجاورين لها، إلى أن استولى عليها بعض الجرمانيين، فطردوا سكانها الأصليين إلى الأقاليم المجاورة لها، ثم فتحها (اغبرت) سنة ٨٢٣ ميلادية، وجعل نفسه ملكا عليها، وهو أول ملك قام بها، وكان يلقب نفسه ملك انكلتيرة.

وقد عرف المسلمون هذه الأمة بعد الرومانيين، إلا أنهم لم يتصلوا بها ولم يعرفوا أمرها تمام المعرفة، وكان هذا سبباً فيما وقع من اضطرابهم في اسمها، فسموها قديماً مؤرخيهم (الانكتار) وبعضهم كان يسميها (الإنكليز) ولعل كلمة (الانتكيرة) في ذلك النص الذي نقلناه عن لسان الدين بن الخطيب عن هذه الأمة محرفة عن هذه التسمية (الانكتير) بتقديم التاء على الكاف وزيادة التاء المربوطة التي زادها بعضهم بعد ذلك على هذا الاسم كما سيأتي.

ثم ذكر صاحب كتاب (الروضتين في أخبار الدولتين) هذه الأمة باسم (انكلتيرة) وكان المسلمون قد اختلطوا بهذه الأمة في الحروب الصليبية فعرفوا حقيقة اسمها وأضافوا إليه اللام التي كان يسقطها قديماً منهم، وصاحب كتاب الروضتين هو ابو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي المتوفى سنة ٦٦٥هـ وكتابه في أخبار الدولة الاتابكية والدولة الأيوبية.

وقد ذكرهم بعد هذا في أواخر القرن الحادي عشر الهجري باسم (الإنكليز) صاحب كتاب (المؤنس في أخبار أفريقية وتونس) وهو أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم وقد ذكر فيه أخبار هذا الإقليم إلى سنة ١٠٩٢هـ والإنكليز سمك كالحية يكثر في البحر الذي توجد فيه الجزائر البريطانية فسموا هذه الأمة باسمه، ويسمى أيضاً الانكليس والجنكليس، ولم يسم هذه الأمة من مؤرخي العرب فيما أعلم بالاسم الذي كان يسميها به الرومانيون إلا صاحب كتاب (صبح الأعشى) فقد ذكرها باسم (بريطانيا) ولم نجد من سماها بهذا الاسم غيره.

فهذا هو رأينا فيما ورد في ذلك النص من أخبار أمة الانتكيرة، ولعل الأستاذ البتونوني يعلم في ذلك ما لا نعلم فينشر ما عنده فيه على صفحات الرسالة الغراء لنصل في ذلك إلى الصواب الذي هو غايتنا جميعاً.

نعود إلى الكتابة في هذا الموضوع مقتنعين بعد مراجعات طويلة بصحة رأينا أن الأنتكيرة في النص الذي نقلناه عن لسان الدين بن الخطيب في كتابة (الإحاطة) هي انكلتيرة، وهي بالقاف بدل الكاف (انتقيرة) اسم مدينة ذكرها ياقوت في معجمه، فقال إنها حصن بين مالقة وغرناطة، ومنها أبو بكر يحيى بن محمد بن يحيى الأنصاري الحكيم الانتقيري من أصحاب غانم، روي عنه إبراهيم بن عبد القادر بن شنيع إنشادات قال: كنا مع العجوز الشاعرة المعروفة بابنة ابن السكان المالقية، فمر علينا غراب طائر فسألناها أن تصفه فقالت على البديهة:

مرّ غراب بنا ... يمسح وجه الربى
قلتُ له مرحباً ... يا لون شعر الصبا

وقد ذكر القلقشندي في صبح الأعشى (ص ٢٦٩ ج ٥) الحادثة التي ذكرها لسان الدين بن الخطيب، فقال: إنه لما هلك الهنشة بن بطرة سنة ٧٥١هـ في الطاعون الجارف ولي ابنه بطرة، وفر ابنه القمط إلى برشلونة، فاستجاش صاحبها على أخيه بطرة فأجابته، وزحف إليه بطرة فاستولى على كثير من بلاده، ثم كان الغلب لقمط سنة ٧٦٨هـ، واستولى على بلاد قشتالة، وزحفت إليهم أمم النصرانية، ولحق بطرة بأمم الفرنج الذين وراء قشتالة في الجوف بجهة الليمانية وبرطانية إلى ساحل البحر الأخضر وجزائره، فزوج بنته من ابن ملكهم الأعظم المعروف بالبسن غالس وأمدّه بأمم لا تحصى، فملك قشتالة والقرنتيرة، واتصلت الحرب بعد ذلك بين بطرة وأخيه القمط، إلى أن غلبه القمط وقتله سنة ٧٧٢هـ واستولى القمط على ملك بني أدفونس أجمع، واستقام له أمر قشتالة، ونازعه البسن غالس مالك الإفرنجية بابنه الذي هو من بنت بطرة، وطلب له الملك على عادتهم في تمليك ابن البنت، واتصلت الحرب بينهما، وشغله ذلك عن المسلمين، فامتنعوا عن أداء الإتاوة التي كانوا يؤدونها إلى من كان قبله، وهلك القمط سنة ٧٨١هـ.

وهذا النص الذي ذكره القلقشندي فيه ما يمكن به الاهتداء في أمر أمة الأنتكيرة التي وصفها لسان الدين بن الخطيب، ولكن فيه غموضاً في سرد

تلك الحوادث لبعدها عن القلقشندي، وقد كانت حوادث جديدة في عصره لم يتقرر أمرها ولم تُدون في كتاب من كتب القوم الذين كانت في بلادهم وقائعها.

وإننا نسوق من تاريخ هؤلاء القوم الحوادث التي اكتنفت هذه الحوادث التي وردت في ذينك الكتابين (الإحاطة) و(صبح الأعشى) معتمدين في ذلك على كتاب تاريخ ملوك فرنسا لمونيغورس الفرنسي من مؤرخي القرن التاسع عشر الميلادي، وعلى كتاب تاريخ إنجلترا الجورجي زيدان.

كان أدورد الثاني ملك إنجلترا زوجاً لايزابيلة أخت كرلوس ملك فرنسا (١٣٢٢ - ١٣٢٨م) فأرسل إليه أدورد الثاني ابنه برنس غالس ليهدي إلى فرنسة دوقية غيانة، فسافر إلى فرنسا وأدى ما كلفه به والده.

ثم انقضى عهد أدورد الثاني على إنجلترا، وقام بعده ابنه أدورد الثالث وهو ابن إيزابيلة أخت كرلوس ملك فرنسة، وكان كرلوس قد توفي وقام بعده على ملك فرنسة ابن عمه فيلبس دوولواس، فنازعه أدورد الثالث هذا الملك، ورأى أنه أحق به منه لأنه ابن أخت كرلوس، وأما فيلبس فليس هو إلا ابن عمه، وقد أعان أدورد الفلمند على فليبس وحملهم على مبايعته بملك فرنسة سنة ١٣٤٠م، ويقال: إنه في ذلك الحين تلقب ملوك إنجلترا بملوك فرنسة وحملوا أسلحتهم.

ثم اتصلت الحروب بين أدورد الثالث وملوك فرنسة، وقد أرسل إليها ابنه أدورد برنس غالس (أوف ويلس) وكان يعرف بالأمير الأسود لسواد دروعه وأسلحته فاستولى على بعض أقاليمها، وأسر ملكها يوحنا لوبون سنة ١٣٥٥م ثم أقام فيها حاكماً عليها، وقد بعث في مدة إقامته بها حملة إلى أسبانيا لمساعدة بيدرو الظالم فتحمل بسببها ديوناً كثيرة أدت إلى اعتلال صحته، ثم حارب محاربة أخرى فاز بها، ولكنه لم ينل جزاء عليها، ثم حدث ما ألجأه إلى السفر إلى إنجلترا، فمات بها عن ولد اسمه ريكاردوس فضعفت شوكة إنجلترا في فرنسا، ولم يبق إلا قليل منها في طاعة أدورد الثالث، وقد أثر فيه موت ابنه حتى مات حزناً عليه سنة ١٣٧٦م بعد وفاة ابنه بسنة وخلفه رتشرد الثاني (ريكاردوس) ابن الأمير الأسود وهو ابن اثنتي عشرة سنة، وكان قد قام في

فرنسة كرلوس الخامس (١٣٦٤ - ١٣٨٠م) واستعان في أمره بالفارس المعروف (براتراند غسقلين) وما زال يترقى هذا الفارس حتى صار أمير الجيوش الفرنسية، وجرت له حروب مع الإنجليز أسروه فيها ثم ردوه إلى بلاده، فأرسله كرلوس إلى إسبانيا سنة ١٣٦٦م ليعاقب بطرس لوكريل (الجبار) ملك قسطيلة (قشتالة)، وكانت رعيته قد كرهته، وثقل ظلمه عليها، فخلعه وولى بدله أخاه هنري داتر نستمارة، وقد اصطحب دغلسقين معه في تلك الغزوة عصابات من الجنود التي كانت قائمة بحفظ البلاد الفرنسية التي تركت للإنكليز، فلما انقضت مهمتهم تجمعوا أحزاباً، وصاروا يعيشون في أرض فرنسة، فأنقذها دغسقلين منهم بأخذهم معه إلى إسبانيا وإلحاقهم بجند هنري الذي أقامه ملكاً عليها.

وكان يعاصر ملوك فرنسة وإنكلترا المذكورين من ملوك قشتالة الفونس الحادي عشر (١٣١٢ - ١٣٥٠م) وبيدرو (١٣٥ - ١٣٦٨م) وهنري الثاني (١٣٦٨ - ١٣٧٩م) ولا شك أن الفونس الحادي عشر هو الهنشة ابن بطرة الذي ذكر القلقشندي أنه مات في الطاعون الجارف سنة ٧٥١هـ وهي توافق سنة ١٣٥٠م، وأن بيدرو هو بطرة بن الهنشة الذي ملك بعد أبيه في هذه السنة إلى أن قتل سنة ٧٧٢هـ على ما ذكره القلقشندي وهي توافق سنة ١٣٧٠م، ولعل قتله كان سنة ٧٧٠هـ لأنها هي السنة التي توافق سنة ١٣٦٨م، وأن هنري الثاني هو أخوه القمط الذي ذكر القلقشندي أنه مات سنة ٧٨١هـ وهي توافق سنة ١٣٧٩م.

وقد كانت المنافسة قائمة في ذلك العصر بين فرنسة وإنجلترا، ولكل من الدولتين أنصار من الدول الأوربية، وكانت أحوال السياسة في هذا العصر قائمة على هذه المنافسة، فلما قام النزاع على ملك أسبانيا بين ابني الفونس الحادي عشر (بيدرو وهنري) انضم بيدرو إلى إنجلترا، وانضم هنري إلى فرنسة، ولا شك أن تلك الحملة الفرنسية التي أرسلها كرلوس الخامس فرنسة كانت من المساعدات التي لقيها هنري (القمط) حينما التجأ إلى ملك برشلونة، فأمدته بجيش من عنده وزحف على أخيه بأمر من النصرانية كان منها تلك

الحملة الفرنسية لأن تاريخها الميلادي (١٣٦٦م) يوافق السنة الهجرية التي ذكر القلقشندي أن القمط تغلب فيها على أخيه بطرة (سنة ٧٦٨هـ) أما الإنكليزية التي وجهها لبرنس غالس (أوف ويلس) إلى أسبانيا حينما التجأ إليه بطرة بن الهنشة فكانت بعد الحملة الفرنسية السابقة وبها تمكن بطرة من خلع أخيه القمط والاستيلاء على ملك أسبانيا إلى أن قتله أخوه القمط سنة ٧٧٢هـ أو سنة ١٣٦٨م والفرق بينهما ستان على ما قدمنا، وجنوده هذه الحملة هي جنود الانتكيرة التي أعجب ابن الخطيب في كتاب (الإحاطة) بقتالها، ولا يصح بعد هذا شك في أن الأنتكيرة هي أنكلتيرة كما هو رأينا.

الشيخ منصور المنوفي لم يكن شيخاً للأزهر

قرأت ما كتبه الأستاذ الجليل محمد عبد الله عنان في عدد الرسالة الغراء (٢٠٨) تحت هذا العنوان - مصر خاتمة القرن السابع عشر كما رآها العلامة عبد الغني النابلسي - فرايني منه قوله (ثم يحدثنا الرحالة عن الجامع الأزهر وعن شيخه وهو يومئذ الشيخ منصور الشافعي الضرير) وحدثني نفسي أن هذا الاسم لم يمر عليها في شيوخ الأزهر، فأخذت على عادتي أرجع إلى مصادر التي قرأتها لأحقق هذا الأمر الذي استغربت فيه، وأدركني الشك في صحته.

فرجعت إلى الخطط التوفيقية وإلى تاريخ الأزهر فوجدتهما متفقين على أن الذي كان شيخاً للأزهر في تلك السنة التي رحل فيها الشيخ النابلسي إلى مصر، وهي سنة ١١٠٥هـ - ١٦٩٣ - هو الشيخ محمد النشرتي المالكي، وقد كان شيخاً للأزهر من وفاة الشيخ عبد الله محمد بن عبد الله الخرشبي سنة ١١٠١هـ إلى أن توفي سنة ١١٢٠هـ.

وقد ذكر الجبرتي وفاة الشيخ الخرشبي في سنة ١١٠١هـ وقال عنه: إنه الإمام العلامة والخبير الفهامة شيخ الإسلام والمسلمين وارث علوم سيد المرسلين الشيخ محمد الخرشبي المالكي شارح خليل وغيره، ويروى عنه والده الشيخ عبد الله الخرشبي وعن العلامة الشيخ إبراهيم اللقاني، كلاهما عن الشيخ سالم السنهوري المالكي، عن النجم الغيطي عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن ابن الحافظ الحجر العسقلاني بسنده إلى الأمام البخاري.

ثم ذكر وفاة الشيخ محمد النشرتي في سنة ١١٢٠هـ وقال عنه: إنه الإمام العلامة الشيخ محمد النشرتي المالكي، وهو كان وصياً على المرحوم الشيخ الوالد بعد موت الجد، توفي يوم الأحد بعد الظهر، وأخر دفنه إلى صبيحة يوم الاثنين، وصلى عليه بالأزهر بمشهد حافل، وحضر جنازته الصناجق والأمراء والأعيان، وكان يوماً مشهوداً.

أما الشيخ منصور المنوفي فقد ذكر الجبرتي وفاته سنة ١١٣٥ وكان قد جاوز تسعين سنة، وقال عنه: إنه الشيخ العلامة الفقيه المحدث الشيخ منصور بن علي بن زين العابدين المنوفي البصير (لا الضرير) الشافعي، ولد بمنوف ونشأ بها يتيماً في حجر والدته، وكان باراً بها، فكانت تدعو له، فحفظ القرآن وعدة متون، ثم ارتحل إلى القاهرة وجاور بالأزهر وتفقه بالشهابين البشبيشي والسندوبي، والشمس الشرنبلي والزين منصور الطوخي، ولازم النور الشبراملسي في العلوم وأخذ عنه الحديث، وجد واجتهد وتفنن وبرع في العلوم العقلية والنقلية، وكان إليه المنتهى في الحذق والذكاء وقوة الاستحضار لدقائق العلوم، سريع الإدراك لعويصات المسائل على وجه الحق، نظم الموجهات وشرحها، وانتفع به الفضلاء وتخرج به النبلاء وافتخر بالأخذ عنه الأبناء على الآباء.

وقد رأيت بعد أن أرجع إلى المصدر الذي نقل عنه الأستاذ عنان، فذهبت إلى دار الكتب وطلبت رحلة الشيخ النابلسي (الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز) فوجدته قد ذكر في صفحة (٢٠٢) أنه طلع عليه صباح يوم الأحد ٢٨ من شهر ربيع الثاني فحضر عنده الإمام العام الهمام الشيخ منصور المنوفي الأزهري الشافعي الضرير شيخ الأزهر ومعه الجماعة والطلبة وكثير من المجاورين بالجامع الأزهر، وحصل بعض أبحاث وفوائد علمية.

ثم ذكر في صفحة (٢٠٤) أنه أصبح صباح يوم الاثنين ٢٩ من شهر ربيع الثاني، فجلس على عادته يستقبل من يأتي إليه من الأصحاب والأخوان، ثم قام من مجلسه إلى مجلس الشيخ زين العابدين بدعوة منه، فرأى عنده صديق فخر العلماء الأعلام الشيخ أحمد المرحومي شيخ الأزهر، ومعه بعض أصحابه الكرام، فجلس يتذاكر معهم في مسائل العلوم ويتطرح الكلام من منطق ومفهوم.

ثم ذكر في صفحة (٢٧٥) أنه أصبح يوم الجمعة ١٠ من جمادي الثاني فاجتمع بالشيخ الإمام العلامة منصور المنوفي الشافعي الضرير شيخ الأزهر.

ثم ذكر في صفحة (٢٨٤) أنه أصبح يوم السبت ٢٥ من جمادى الثاني فذهب بعد الظهر إلى عيادة صديقه العلامة الشيخ أحمد المرحومي شيخ الجامع الأزهر.

وهذه هي المواضع التي جاء فيها ذكر هذين الشيخين المتعاصرين في كتاب الشيخ النابلسي، وهو يعطيها فيها صفة شيخ الأزهر في الزمن الذي قضاه بمصر في رحلته إلى الحجاز وكان ذلك سنة ١١٠٥ هـ كما سبق، فلو أخذنا هذا الكلام على ظاهره لكان للأزهر في تلك السنة شيخان مجتمعان معاً وهذا غير مقبول، مع مخالفته لما ذكرته من أن شيخ الأزهر في تلك السنة كان الشيخ النشرتي المالكي، فلم يبقَ إلا أن الشيخ النابلسي تبرع بتلك الصفة لذينك الشيخين، ويجب أن تؤخذ على هذا لا على أنها حقيقة تاريخية.

وقد ذكر الجبرتي وفاة الشيخ أحمد المرحومي في سنة ١١٢ وقال عنه: إنه السيد عبد الله (لعله أبو عبد الله) الإمام العلامة الشيخ أحمد المرحومي الشافعي.

وهذا رأيي في تحقيق هذه المسألة التاريخية أنشره على صفحات الرسالة الغراء، ولعله يكون للأستاذ عنان رأي آخر في تحقيقها ينشره علينا فيها، والله يتولانا جميعاً بتوفيقه.

-٢-

ذكرت في العدد (٢٠٩) من مجلة الرسالة الغراء ارتيابي فيما نقله الأستاذ محمد عبد الله عنان عن رحلة الشيخ عبد الغني النابلسي من أن الشيخ منصوراً المنوفي الضرير كان شيخاً للجامع الأزهر وقت قدومه في رحلته إلى مصر، وبنيت هذه الارتياب على أمرين:

أولهما اضطراب ما ذكره الشيخ عبد الغني النابلسي في ذلك.

وثانيهما مخالفته لما جاء في الكتب التي عنيت بذكر شيوخ الأزهر وترتيب ولايتهم له، من تاريخ الجبرتي والخطط التوفيقية وكنز الجوهر في تاريخ الأزهر، وقد خرجت من ذلك بترجيح هذه المصادر على هذا المصدر المضطرب.

ولكن هذا الترجيح الذي ذهبت إليه وهو المتعين عندي في هذه المسألة لم يرضَ به الأستاذ محمد عبد الله عنان لوجهين:

أولهما أن القول بأن الشيخ منصوراً المنوفي كان شيخاً للأزهر في ذلك الوقت قولٌ معاصر وشاهد عيان عرف الشيخ وحادثه بنفسه، ولا يصح أن يسبغ عليه هذه الصفة عفواً.

وثانيهما أن الشيخ النابلسي يقدم إلينا بياناً صحيحاً عن أكابر الحكام والمشايخ في مصر وقت مقدمه، ومن الصعب أن نعتقد أنه يخطئ في تعرف شيخ الأزهر، وهو من الشخصيات البارزة التي يهيمه أن يتصل بها، وقد رأى في التوفيق بين هذا المصدر وتلك المصادر السابقة أنه من الممكن أن الشيخ المنوفي لم يمكث في ذلك سوى أشهر أو أسابيع قليلة، وأن يكون هذا هو السبب في إغفال تلك المصادر له في ثبت مشايخ الأزهر.

ولا شك أن من يرجع إلى ما نقلته في ذلك من رحلة الشيخ النابلسي يرى أنه ذكر أنه قابل في صباح يوم الأحد ٢٨ من شهر ربيع الثاني الشيخ منصوراً المنوفي شيخ الجامع الأزهر، ثم ذكر أنه قابل في اليوم الثاني (يوم الاثنين ٢٩ من شهر ربيع الثاني) الشيخ أحمد المرحومي شيخ الأزهر، فيما أن يكون للأزهر في ذلك الوقت شيخان وهو غير مقبول، وإما أن الشيخ منصور المنوفي قد عزل في اليوم الأول وولى الشيخ أحمد المرحومي مكانه في اليوم الثاني وهو غير مقبول أيضاً، لأنه لو حدث مثل هذا في ذينك اليومين لأشار إليه الشيخ النابلسي في رحلته.

على أن الشيخ النابلسي يعود بعد هذا فيذكر أنه قابل الشيخ الأول في يوم ١٠ من جمادى الثاني، وقابل الشيخ الثاني في يوم ٢٥ من جمادى الثاني، وهو في ذلك أيضاً يصف كلا منهما بما وصفه به في الأول من أنه شيخ الجامع الأزهر، والظاهر من هذا أنه يجري فيه على وصف ثابت لهما في هذه المدة التي كانت بين المقابلتين، فلو أخذنا كلامه في ذلك على حقيقته لاجتمع للأزهر في ذلك الوقت شيخان معاً، وهو ما لم تجر العادة به في الجامع الأزهر، ولا في التقاليد الإسلامية.

ولاشك أنه لا يمكن الأخذ بقول الشيخ النابلسي في ذلك مع هذا الاضطراب الذي نجده فيه، ولعل كلاً من دينك الشيخين كان شيخ رواق من أروقة الأزهر، فالتبس من أجل هذا على الشيخ النابلسي ذلك الأمر، وما هو إلا بشر يصيب ويخطئ والعصمة لله وحده.

٣- اضطراب آخر في شيوخ الأزهر

اطلعت في أثناء تحقيق للاضطراب الذي وقع في رحلة الشيخ عبد الغني النابلسي عن اضطراب آخر في كتاب (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر) للشيخ أمين المحيبي بن فضل الله بن محب الله المولود بدمشق سنة ١٠٦١هـ والمتوفى بها سنة ١١١١هـ فقد ذكر في الكلام على الشيخ محمد بن حسن بن محمد بن أحمد جمال الدين بن بدر الدين المعروف بالمنير ما ذكره الجبرتي عنه، وخلاصته أنه ولد بسمنود سنة ١٠٩٩هـ، وقدم الجامع الأزهر وعمره عشرون سنة فدرس على كثير من شيوخه وبرع في كثير من علومه خصوصاً علم الحديث، وكان عالي السند فيه، وكان يعرف أيضاً جملة من الفنون الغربية كالزايحة والأوراق وغيرهما، وقد ذاع صيته في أواخر أمره وذهبت شهرته في الآفاق، وأتته الهدايا من الروم والشام والعراق، وكانت وفاته سنة ١١٩٩هـ.

وقد زاد المحيبي على ما ذكره الجبرتي من ذلك أنه بلغ أمره أن صار شيخاً للأزهر، وأن أول من انتزع مشيخة الأزهر من المالكية، وكان رحمه الله شافعيًا. فهذا اضطراب آخر في شيوخ الأزهر، فالشيخ المنير غير معدود في هؤلاء، وقد كان شيوخ الأزهر في عهده الشيخ عبد الباقي المالكي القليني، فالشيخ محمد شنن المالكي، فالشيخ عبد الله الشبراوي الشافعي، فالشيخ محمد الحفني الشافعي، فالشيخ عبد الرؤوف السجيني، فالشيخ أحمد الدمنهوري، فالشيخ أحمد العروسي، وقد صار أولهم شيخاً للأزهر سنة ١١٢٠هـ وصار آخرهم شيخاً له من سنة ١١٩٢هـ إلى سنة ١٢٠٨هـ.

والشيخ عبد الله الشبراوي هو الذي ذكر صاحب تاريخ الأزهر أنه أول من تولى مشيخة الأزهر من الشافعية، وقد صار شيخاً للأزهر من سنة ١١٣٧هـ إلى سنة ١١٧١هـ، فكيف يكون الشيخ المنير شيخاً للأزهر بين

توالي أولئك الشيوخ؟ وكيف يكون أول من انتزع مشيخة الأزهر من المالكية إلى الشافعية؟

فالحق أن الشيخ المحيي أخطأ في هذا كما أخطأ قبله الشيخ عبد الغني النابلسي في الشيخ منصور المنوفي الشافعي، وقد كانا شاميين بعيدين عن الأزهر ورجاله، ولا شك أن هذا يضعف من قيمة ما شذّأ فيه من ذلك. ولو صح أن الشيخ منصوراً المنوفي كان شيخاً للأزهر كما ذكر الشيخ عبد الغني النابلسي لكان هو الذي انتزع مشيخة الأزهر من يد المالكية إلى الشافعية لا الشبراوي ولا المنير لأنه أقدم عهداً منهما كما سبق.

سؤال إلى علماء الآثار عن المحيا النبوي بالأزهر

جاء في كتاب الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة للعالم الجليل علي مبارك باشا وهو الكتاب المعروف باسم الخطط التوفيقية كلام عن أثر بالجامع الأزهر يسمى - المحيا النبوي - في أثناء ترجمة الشيخ أحمد شهاب الدين الكلبي المالكي (ج ١٥ ص ١٠١) وقد نقلت الخطط هذه الترجمة وما جاء فيها من ذلك الأثر عن كتاب خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، فذكرت أنه ممن ولد بمنفلوط الشيخ أحمد بن عيسى بن غلاب بن جميل المنعوت بشهاب الدين الكلبي المالكي شيخ المحيا النبوي بالجامع الأزهر نشأ بمنفلوط ثم تحول مع أبيه إلى مصر فحفظ القرآن وعدة متون وأخذ عن والده وأعيان العلماء، إلى أن قالت: وجلس بالمحيا بعد والده، ووالده بعد البلقيني، والبلقيني بعد الشيخ صالح، والشيخ صالح بعد الشونبي المدفون بزاوية الشيخ عبد الوهاب الشعراني، ثم ذكرت أنه توفي سنة سبع وعشرين وألف ودفن بالقرافة الكبرى بمصر.

وهكذا عنيت الخطط كما عني كتاب خلاصة الأثر (ج ٣ ص ٣٨٢) بسرد شيوخ هذا المحيا من الشيخ شهاب الدين الكلبي إلى الشيخ الشونبي، ولم يرد فيهما شيء يبين هذا المحيا نفسه، فلم يعرفنا أمره، ولم يهتمّا ببيان مكانه بالجامع الأزهر، ولم يشرحا الغرض المقصود منه فيه، وقد أردت أن أعرف الآن شيئاً عن هذا المحيا النبوي من بعض شيوخنا بالأزهر، فلم أجد عندهم شيئاً من خبره، إذ نُسي الآن أمره، ولم يعد له شيوخ يجلسون فيه كالشيوخ الذين جلسوا فيه سابقاً.

ولعلي بعد هذا أجد من قراء مجلة الرسالة الغراء - ولا سيما علماء الآثار - من يكون عنده علم بهذا المحيا النبوي، فيبين لنا مكانه بالجامع الأزهر، ويشرح لنا أمره فيه.

إلى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي

قرأت مقالك العظيم بالعدد (٤٢٠) من مجلة الرسالة الغراء؛ فكان آية من آيات تلك المجلة الكريمة علينا، العاملة على إصلاح الأزهر وإعادة مجده السالف، وقد ملأني ذلك المقال أملاً في الإصلاح بعد يأس، وأفعمني رجاء فيه بعد قنوط؛ ولكني رجعت إلى نفسي بعد ذلك الأمل فقلت: أي ربي، هذا القائد فأين الجنود؟ وهذا رسول الإصلاح فأين الأصحاب والحواريون؟ وهذا الداعي إلى النهوض فأين المجيئون؟

بني المعاهد هبوا طال نومكم ... قد هياً الله هذا المصلح البطلا
ولقد وقفت يا سيدي كثيراً عند قولك عن الأستاذ الإمام: وتعلم القواعد في مختصرات رضيها ذلك العصر المظلم، لا تفهم إلا بشروح وحواش وصناعة خاصة، فقلت في نفسي: كيف ينظر أستاذنا المراغي إلى تلك المختصرات وشروحها وحواشيها تلك النظرة؟ وكيف يذكر العصر الذي رضيها باسم العصر المظلم، ثم يرضى بعد هذا أن تبقى في عهده الكريم كما كانت في ذلك العصر، إذ لا تزال لها المكانة الأولى في الأزهر، ولا تزال علومنا لا تدرس إلا فيها، ولا تزال قواعدها لا تؤخذ إلا منها؟

يا سيدي الأستاذ الأكبر، إن تلك المختصرات وحواشيها وشروحها هي علة العلل في التعليم بالأزهر، وهي مصدر ذلك الجمود الذي حارب الأستاذ الإمام، وحال بينه وبين الوصول بالأزهر إلى الإصلاح المنشود، ثم يحول الآن بينك وبين الوصول إلى ذلك الإصلاح، وإن الفرصة سانحة بوجودك على رأس الأزهر للقضاء على تلك المختصرات وشروحها وحواشيها، وبين يديك طائفة صالحة من العلماء، تنتظر منك أن تدعو فتجيب، وأن تقول: حي على العمل فتعمل؛ ولا يمضي عليها إلا زمن قليل حتى تظهر لك بدل تلك المختصرات الميتة المظلمة كتب حية مشرقة، تسري فيها روح الاجتهاد، وتظهر عليها آثار التجديد، وتخرج لك من الأزهر العلماء المجددين، والأئمة المجتهدين.

فهل لك يا سيدي الأستاذ الأكبر أن تبدأ بتلك الدعوة، وهل لك أن تصل بين تلك الطائفة وأمنيتها في العمل؟

قس بن ساعدة الايادي

نسبه: قال ابو حاتم السجستاني هو قس بن ساعدة بن حذافة بن زفر أو زهر بن إياد بن نزار بن معد بن عدنان.

وقد نقل ابن حجر العسقلاني في كتاب الإصابة هذا النسب عن أبي حاتم، ولكنه ذكر جذامة بدل حذافة، وقال صاحب الأغاني: هو قس بن ساعدة بن عمرو أو شمر أو عمرو بن شمر بن عدي بن مالك بن ايدعان بن النمر بن وائلة بن الطمthan بن زيد مناة بن مهدم أو يقدم بن أقصى بن دعمي بن إياد، فبينه وبين إياد على القول الأول ثلاثة آباء، وبينهما على القول الثاني اثنا عشر أبا أو ثلاثة عشر أبا، وقد يكون النسب الأول هو الثاني مع اختصار فيه، ولكن يبعد هذا وجود أسماء فيه لا توجد في النسب الثاني، فلا يكون مع هذا مختصراً منه، ولعل كلاً من هذين النسبين يمثل رأياً من رأيين في قدم قس أو قربته من زمن ظهور الاسلام، فقد ذكره أبو حاتم في المعمرين، وحكى أنهم قالوا: إنه عاش ثلثمائة وثمانين سنة، ونقل المرزباني عن كثير من أهل العلم أنه عاش ستمائة سنة، ونقل الابشيهي في كتاب المستطرف أنه عاش سبعمائة سنة، فهو إذاً كان قد عاش قبل الاسلام هذه القرون الطويلة (٦٠٠ أو ٧٠٠ سنة) فلا بد أنه لم يكن بينه وبين إياد الا نحو هذه الثلاثة الآباء، وإذا كان لم يعمر قبل الاسلام إلا الحد المعقول في معمرى عصره، فيكون بينه وبين إياد ما ذكره صاحب الأغاني من تلك الأصول، وقد يكون قس على القول بقدمه إلى ذلك الحد لم يعمر أيضاً إلا التعمير المعقول، فلا يكون بينه وبين إياد إلا تلك الثلاثة الأصول ولا يكون من رجال ذلك العصر الجاهلى الذي كان قبيل الاسلام، بل يكون عصره أبعد في القدم منه، ويكون ابتداء ظهوره في نحو عصر كنانة بن خزيمه بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار من أجداد النبى صلى الله عليه وسلم، وهو قريب من زمن حواربي المسيح الذين قيل إنه أدركهم، فإذا عاش إلى أن ادرك جداً أو جديناً أو ثلاثة بعد كنانة يبقى بعد هذا بينه وبين عصر الجاهلية الذي كان قبيل الإسلام أزمان طويلة.

وليس هذا كل ما يحيط بنسب قس إلى الأصل الأول لقبيلته وهو إياد من الغموض، فهناك غموض أشد منه في صحة نسبته إلى إياد نفسه، ويكاد يقتلعه

من هذا الأصل وتلك القبيلة التي أجمع النسابون على أنه منها الى قبيلة أخرى غيرها، فقد ذكر صاحب الاغانى في سلسلة نسب قس أفصى بن دعمي بن ايداد، وذكر أيضا في نسب النابغة الشيباني أفصى بن دعمي بن جديلة بن أسد في ربيعة بن نزار فيكون أفصى بن دعمي على هذا من ربيعة بن نزار لا من ايداد بن نزار، ويكون قس من ربيعة لا من ايداد.

ومن البعيد أن يكون أفصى بن دعمي المذكور في نسب قس غير المذكور في نسب النابغة، وأن يكون الاتفاق في اسميهما واسمي أبيهما من باب المصادفة، على أنه روي مع هذا أن الجارود بن عبد الله لما وفد في وفد عبد القيس على رسول الله سألته: يا جارود، هل في جماعة عبد القيس من يعرف لنا قسا؟ قالوا: كلنا نعرفه، وفي رواية أخرى: أنه لما قدم وفد بكر بن وائل على رسول الله قال لهم: ما فعل قس بن ساعدة الايادي؟ قالوا: مات يا رسول الله، وفي رواية ثالثة: أن وفد بكر بن وائل قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هل فيكم أحد من ايداد؟ قالوا: نعم، قال: ألكم علم بقس بن ساعدة؟ قالوا: مات يا رسول الله، فكل هذه الروايات تفيد اتصال نسب قس بعبد القيس وبكر وهما من قبائل ربيعة.

نعم، قد يمكن أن تكون ايداد مجاورة في السكن لهاتين القبيلتين، فسأل رسول الله وفدهما عن قس لمجاورتهما لقبيلته، ولكن هذا لا يكفي في دفع ما يفيد ظاهر هذه الروايات مع ما يفيد ذكر أفصى بن دعمي في نسب قس ونسب شيبان وبكر وعبد القيس وغيرهما من قبائل ربيعة، بل إن سؤال رسول الله بكراً وعبد القيس عن ايداد ظاهر في أن ايداد كلها من ربيعة لا قساً وحده.

وربما يؤيد هذا: أن ايداد لو كانت فرعاً مستقلاً من نزار لما أمكنه أن يحافظ على وحدته ذلك العهد الطويل، لما تأباه طبيعة بلاد العرب، إذ يعيش فيها أهلها عيشة ارتحال وتنقل، وقد قضت تلك الطبيعة على فرعي مضر وربيعة أن ينقسما إلى مالا يحصى من القبائل، فلا يمكن أن ينجو من تأثيرها فرع ايداد على ما يراه النسابون من تفرعه من نزار مع ذينك الفرعين في ذلك الأمد البعيد، وإذا كانت ايداد من ربيعة فيكون التقاؤها مع قبائلها في أفصى بن

دعمي، ويكون إياد بعد أقصى لا قبله، وقد دخل أنساب القبائل تخليط كثير مثل هذا وغيره، وربما كانت إياد فعلت ذلك عن عمد بعد حروبها مع عبد القيس وغيرها من قبائل ربيعة.

قبيلة إياد: كانت قبيلة إياد نازلة في قديم أمرها بين إخوتها من قبائل معد، في تهامة والحجاز ونجد، وكانت تقيم هي وأعمار معا في أرض تهامة، بين حد أرض مضر إلى حد نجران وما والاها وصاقبها، ثم نزحت من تهامة في حرب وقعت بينها وبين ربيعة ومضر في خانق، فعُلبت فيها وخرجت إلى العراق، فنزلت في سواده قرب مكان الكوفة، فأقامت هناك دهرا، وانتشرت في تلك الأنحاء، وكانت تغزو أهل العراق من العجم وغيرهم، فلما كان عهد كسرى أنوشروان أغارت على نساء من الفرس فأخذتهن، فأرسل إليها أنوشروان جيشاً أجلاها عن أرض العراق، وشتتها في البلاد، فنزل بعضها تكريت، ونزل بعضها الجزيرة، ونزل بعضها أرض الموصل، ثم سلط عليها أنوشروان قوماً من بكر ففتكوا بها، وفرقوها في أرض الروم وبلاد الشام.

وقد اشتهرت قبيلة إياد بخطبائها، وظهر قوة الخطابة فيها، وكان خطبائها مضرب المثل في الفصاحة وقوة البيان، وفي وصفهم يقول بعض الشعراء:

يرمون بالخطب الطوال وتارة ... وحي الملاحظ خيفة الرقباء

فذكرُ المبسوط في موضعه، والمخدوف في موضعه، والموجز والكناية، والوحي باللحظ ودلالة الإشارة.

وكانت قبيلة عبد القيس من ربيعة تسامي إياد في خطبائها، وشيوع الخطابة بين أفرادها، ولعل هذا مما يقوي ما رجحناه من اتصال نسب إياد بنسب عبد القيس وربيعه، ولكن عبد القيس لم تظهر فيها الخطابة إلا بعد أن انتقلت من البادية إلى عمان والبحرين، حتى قال الجاحظ في كتاب البيان والتبيين: وشأن عبد القيس عجيب، وذلك انهم بعد محاربة إياد تفرقوا فرقتين، ففرقة وقعت بعمان وشق عمان، وفيهم خطباء العرب، وفرقة وقعت إلى البحرين وشق البحرين، وهم من أشعر قبيلة في العرب، ولم يكونوا كذلك حين كانوا في سرّة البادية، وفي معدن الفصاحة، وهذا عجب!

ولاشك أن إياد كانت في سرّة البادية مثل عبد القيس، ثم انتقلت منها إلى العراق، فالظاهر أن الخطابة لم تظهر فيها إلا بعد أن انتقلت من البادية مثل عبد القيس، وقد علل ذلك بأنهم حينما تركوا سرّة البادية جاوروا الأعاجم في تلك الأماكن، وكان الأعاجم أهل خطابة وكتابة، ولهذا كثر الخطباء أيضاً في اليمن عند اختلاط أهله بالفرس الذين أتى بهم سيف بن ذي يزن لخراج الحبشة منه، وهذا يفيد أن الخطابة العربية مأخوذة من الخطابة الفارسية، مع أن الجاحظ قال في موضع آخر في الموازنة بين خطابة العرب وخطابة الفرس، وبيان الأمم التي انفردت بالخطابة: (وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس، وأما الهند فإنما لهم معان مدونة، وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف؛ ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكّي اللسان، غير موصوف بالبيان، وفي الفرس خطباء إلا أن كل كلام لهم فإنما هو عن دراسة وطول فكرة، ومشاورة ومعاونة، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهية وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ومكابدة، وخطباؤهم أوجز، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، أو يحتاجوا إلى تدارس، وليس هو كمن حفظ علم غيره، واحتذى على من كان قبله).

وإذا كان هذا شأن خطابة الفرس وخطابة العرب، فأين إحداهما من الأخرى؟ وكيف أخذت الثانية من الأولى، وهما يختلفان هذا الخلاف، ولا يوجد بينهما أدنى شبه يدل على تأثير إحداهما بالأخرى واحتذاء خطباء العرب بخطباء الفرس في الخطابة؟ ولا يؤثر في هذا أنا لا نسلم للجاحظ ما يزعمه من انفرد الفرس والعرب بالخطابة، وانفراد العرب بالقدرة على ارتجالها، فقد يوجد في غير العرب من يقدر على ارتجال الخطابة في لغته، وقد يكون في العرب من لا يخطب إلا بعد تروّ وتدبر، ولكن العرب لشيوع الأمية فيهم كان يقل من يذهب هذا المذهب في خطبائهم.

فلم يبقَ إلا أن نعلل ذلك بأن أخبار هذه القبائل قبل انتقالها من البادية بعيدة عنا، ولم يصل إلينا إلا قليل منها، فما يدرينا أنها لم يكن فيها خطباء حين

كانت بسرة البادية؟ ولعله كان لها من الخطباء فيها ما لا يكون هناك محل لتعجب الجاحظ أو غيره منه.

دراسة حياته: إذا رجع الباحث إلى ما كتب عن قس في كتب الأقدمين المختلفة لا يمكنه أن يؤلف من الأخبار التي وردت فيها عنه سيرة صحيحة، متلائمة غير متدافعة، متصلة غير منقطعة، لها بداية معروفة، ووسط غير مجهول، ونهاية ليست غامضة، وانما هي أساطير لا يمكن أن يُعرف منها يقيناً زمنه متى بدأ؟ ومتى انتهى؟ ولا مكانه في تلك الأمكنة التي تنقلت فيها قبيلته؟ وهل كان يعيش بينها؟ أو كان يعيش بين قبيلة أخرى غيرها؟ أو كان يعيش هائماً متنقلاً لا يقر في مكان؟ فقد ورد أنه أدرك حواربي عيسى عليه السلام، ولكن ورد مع هذا أنه أدرك محمداً صلى الله عليه وسلم قبل بعثته، بل ورد أنه أدركه بعدها وآمن به وعُد من أصحابه، ولا يمكن أن يكون قد أدرك هذين العهدين المتباعدين إلا اذا قلنا أنه عمّر حوالي ستمائة سنة، كما يذكر هذا من يعده في معمرى العرب، وهذا أمرٌ لا يمكن تصديقه، ولم يحدث مثله من عصر الحواريين الى العصر الذي نعيش فيه الآن.

وورد أيضاً أنه كان أسقف نجران، فلا بد أنه كان يعيش عيشة مألوفة بين أهلها من النصارى، ولكن أين اباد من نجران وقد كانت اباد مستقرة بالعراق في الزمن الذي ظهرت فيه النصرانية بنجران؟ بل أين هذا مما يروى من أنه لم تكن دار، ولا يقره قرار، ويتحسى في تقفره بعض الطعام، ويأنس بالوحوش والهوام، وأخبر بعضهم أنه رآه على جبل بالشام يقال له سمعان، في ظل شجرة إلى جنبها عين ماء، فإذا سبأغ كثيرة وردت الماء لتشرب، فكلما زأر منها سبع على صاحبه ضربه بعصا، وقال: كفّ حتى يشرب الذي سبق، قال: فتداخني لذلك رعب، فقال لي: لا تخف ليس عليك بأس، ورووا أنه كان يقد على قيصر زائراً فيكرمه ويعظمه، وقد سأله مرة: ما أفضل العلم؟ قال: معرفة الرجل بنفسه، فقال له: فما أفضل العقل؟ قال: وقوف المرء عند علمه، فقال له: فما أفضل الأدب؟ قال: استبقاء الرجل ماء وجهه، فقال له: فما أفضل المروءة؟ قال: قلة رغبة المرء في إخلاف وعده، فقال له فما افضل المال؟ قال ما قضي به الحق.

وهذا كل ما يروونه عن قس في حياته، يحيط به الغموض في بدئه، ويستمر متماشياً معه، ثم يلازمه إلى نهايته، فلا تنتهي حياته بين قبيلته إياد، ولا بين أتباعه الذين كان فيما يقال أسقفاً عليهم في نجران، بل يقال: إنه توفي بروحين في لحف جبل بها، وهي قرية قريبة من حلب، وله بها مشهد يزوره الناس، ويقصدونه بالندور، وله أوقاف محبوسة عليه، وقد زاره أبو جعبل الألبيري فقال فيه:

هذى منازل ذي العلا ... قس بن ساعدة الايادى
كم عاش في الدنيا وكم ... أسدى إلينا من أياد
قد نالها بجلي البلا ... غة مفصحا في كل ناد
قد قرّ في بطن الثرى ... متفرداً بين العباد

وقد قدروا له السنة التي توفي فيها سنة ٦٠٠ م وذلك قبل الهجرة باثنتين وعشرين سنة.

ولكن هذا الغموض الذي يحيط بحياة قس من بدئها إلى نهايتها، وهذه الأخبار القليلة التي لا يمكن أن يؤلف منها لقس سيرة متصلة تُعرف منها أطوار حياته طوراً فطوراً، كل هذا لا يمكن أن يتفق مع عيش قس في هذا الزمن القريب من ظهور الاسلام، فكل رجال هذا العصر من شعراء وغيرهم معروفون لنا، وقد وردت إلينا أخبارهم معلومة مفصلة، ولا تحيط بها هذه الأساطير من كل ناحية، ولا يتفق مع هذا إلا ما رجحناه في نسب قس من إدراكه عصر الحوارين، وتعميره فيه التعمير العقول في مثل هذا العصر، فتكون وفاته قبل الاسلام بتلك الأزمنة المتطاولة، التي تسمح بهذا الغموض الذي يحيط بحياة قس على شهرته وظهور أمره.

نعم، قد روى حديث قس وسماع النبي له في سوق عكاظ من طرق متعددة، وقد أفرد بعض الرواة طريقه وفيه خطبة قس وشعره، وهو في الطوالات للطبراني وغيرها، ولكن ابن حجر العسقلاني ذكر في كتاب الاصابة أن طريقه كلها ضعيفة، فلا يحتج بها في مثل ذلك.

عقيدته: قد ذكر الأب لويس شيخو اليسوعي قساً في كتابه (شعراء النصرانية)، وقد ورد فيما روى من أخبار قس أنه كان أسقف نجران، وقد ذكر

الجارود بن عبد الله فيما وصفه به النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يلبس المسوح، ويتبع السياح على منهاج المسيح، لا يغير الرهبانية، مقراً بالوحدانية، تضرب بحكمته الأمثال، ويتنكشف به الأهوال، وتتبعه الأبدال، أدرك رأس الحوارين سمعان.

ولا شك أن الأب لويس لا يعنى بالنصرانية التي يثبتها لقس الا هذه النصرانية التي تكاد تتصل بموت المسيح عليه السلام، ومن أهم أصولها عقيدة التثليث وعقيدة الصلب والفداء، وما إلى هذا من أصول هذه النصرانية، ولا شك أن الأخبار التي وصلت إلينا عن قس، والآثار التي وردت إلينا عنه فيما كان يدعو العرب إليه لا تفيد أكثر من أنه كان يدعوهم إلى التوحيد والايان بالبعث والحساب، ولم يرد فيها أنه كان يدعو إلى عقيدة التثليث والصلب والفداء ونحوها، وهي العقائد التي لا تثبت النصرانية التي يريد القس لويس إلا بها، بل لم يرد فيها أنه كان يدعو إلى الإيمان بعيسى عليه السلام، وإنما ورد أنه كان يبشر العرب بدين جديد قُرب ظهوره بينهم، فلا يمكن أن تكون عقيدته هذه النصرانية إلى يدعو إلى دين بعدها، وهي ترى أنها خاتمة الأديان، وان عيسى هو آخر الأنبياء الذي بشر به موسى عليه السلام، فلا يمكن بعد هذا أن يكون قس أسقفاً على نصارى نجران، ألا أن تكون نصرانيتهم نصرانية أخرى غير هذه النصرانية، ولكن الذي يفيد التاريخ أنها كانت من نصرانية الروم والحبشة، ولهذا حاربوا أهل اليمن من أجلها.

ومع هذا فقد أثبتنا أن قساً كان أقدم من ظهور النصرانية بنجران، ثم إنه كان من إياد وكان أهل نجران من اليمن، فلا يقبلون رئاسة مثله عليهم، لما كان من العصبية بين العدنانيين والقحطانيين، وأما خبر الجارود إن صح فلا يفيد إلا انه كان مثل عيسى في ذلك، وقد ورد في بعض الأحاديث تشبيهه بأبي ذر الغفاري بعيسى في زهده وترهبه.

فلا يعدو أمر قس إلا أن يكون من قدماء الحنفاء الذين ظهروا في بدء انحراف العرب عن ملة إبراهيم إلى الوثنية، فكان يدعوهم إلى ملة أبيهم إبراهيم، ويحارب فيهم هذه البدعة، وهكذا كان شأن كل أولئك الحنفاء في العرب، وهذه كانت وظيفتهم فيهم، وقد حاول الأب لويس في كتابه

(النصرانية وأدائها بين عرب الجاهلية) أن يلحق كل أولئك الحنفاء بالنصرانية ولا يخفى أن شأنهم في ذلك مثل شأن قس بن ساعدة.

خطابته: كان قس خطيب العرب وحكيمها وحكمها في عصره، وكان على شهرته بالخطابة يقول الشعر، فإذا خطب أتى في خطابته بشيء من شعره، يناسب موضوع خطابته، وقد جدد في الخطابة العربية بعض أمور تنسب إليه، منها انه أول من قال فيها (أما بعد) وبعضهم ينسبها لغيره، وقد نسبت لداود عليه السلام، وفسر بها قوله تعالى (وأتيناها الحكمة وفصل الخطاب).

ولكن أسلوب الكلمة عربي خالص، ولغة داود كانت عبرية، وإنما عظم شأن هذه الكلمة في الخطابة وغيرها لأنها تساعد على الانتقال من غرض إلى غرض فيها ولا تحوج الخطباء في ذلك إلى تكلف مناسبات طامية لا تقف فيه عند حد، ويصعب على كل واحد فيه أن يأتي بما لم يأت به غيره، وإنما تحسن (أما بعد) في الخطابة والكتابة دون الشعر لأنها أسلوب نثري، ولأن الشعر فيه من آثار الفنون ما ليس في الخطابة والكتابة، فيحسن التفتن فيه، ويقبح التزام أسلوب واحد في التنقل بين أغراضه.

ومما ينسب إلى قس أيضاً أنه أول من خطب على شرف، وأول من اتكأ في خطابه على سيف أو عصا، وأول من كتب من فلان إلى فلان. ولم يبلغنا من خطابة قس إلا قدر قليل لا يمكننا أن نعرف منه تماماً كنه خطابه، ولا المميزات التي تمتاز بها من غيرها، ولا الدرجة التي يستحق أن يوضع فيها قس بين خطباء العرب، وإن كان قس في الخطابة مضرب المثل، وإن كان الناس قد أجمعوا قديماً وحديثاً على تقديمه فيها، وقد قال فيه أعشى قيس:

وأحكم من قس وأجراً ملّذي ... بذي الغيل من خفان أصبح خادراً

وقال الحطيئة:

وأقول من قس وأمضى إذا مضى ... من الرمح إذ مسّ النفوس نكالها
وقد يمكننا أن نحكم من القدر الذي وصل إلينا من خطابة قس حكماً تقريبياً بأنه كان يعنى بالخطابة الدينية أكثر من غيرها، فكانت أكثر خطابته في

الدعوة إلى التوحيد، والإيمان بالبعث والحساب، وما إلى ذلك مما كان يدعو العرب إليه.

كما يمكننا أن نحكم أيضاً بأنه كان يؤثر فيها الألفاظ السهلة على غيرها، وكذا السجع القصير الفواصل لما له من التأثير في النفوس، وما كان له في ثقافته وعلمه وحكمته واشتغاله بهذه الدعوة العامة إلا أن يدع التكلف في خطابه، ويخاطب الناس بهذه السهولة التي يفهمونها، وقد أنكر عليها بعض أدباء عصرنا هذه السهولة، فحكم بأنها خطابة إسلامية مختلقة على قس، وليست خطابة جاهلية ملائمة لما كان في هذا العصر من بداوة وخشونة، ولا يخفى أنه لا يمكن أن يستقل عصر من العصور بالتأثير في خطبائه أو شعرائه، وإلا وجب أن تتحد مسالكهم فيه، وألا يختلفوا في أساليبهم من حيث السهولة والشدة وغيرهما، وكم كان في الإسلام من خطباء يؤثرون الشدة في خطاباتهم، وخطباء يؤثرون فيها السهولة على الشدة! فلا بدع في أن يكون بجانب الشدة في عصر الجاهلية تلك السهولة، وأن تجتمع فيه كما اجتمعت في غيره الرقة والخشونة.

هل عبد الإسرائيليون أبا الهول؟

جاء في العدد (٢٨٨) من مجلة الرسالة الغراء أن كلمة (أبو الهول) محرفة عن كلمة (بوحول)، وهي لفظة إسرائيلية معناها (مكان حول) و (حول) إله محلي في فلسطين، فلما نزل الإسرائيليون أرض مصر أقاموا بجوار أبي الهول، وعبدوه بدلاً من أحد آلهتهم، لما بينهما من تشابه.

ولاشك أن هذا ينافي ما هو معلوم من تاريخ الإسرائيليين، لأنهم لم يكن لهم إله بفلسطين قبل هجرتهم إلى مصر يسمى (حول)، فإن الذين هاجروا منهم إلى بلاد هم: يعقوب وأولاده، ويعقوب هو إسرائيل، وإليه ينسب الإسرائيليون، وقد كان هو وأولاده يعبدون الله تعالى قبل هجرتهم إلى مصر، وبعد هجرتهم إليها كما هو معلوم من إجماع الكتب المقدسة وغيرها، ولا يصح أن يعدل عن تواتر التاريخ بهذه المناسبات اللفظية التي ترجع إلى توافق اللغات وتشابهها، ولا يمكن أن يؤخذ منها تلك الأمور إلى تنافي الحقائق التاريخية.

والمعروف أيضاً أن الإسرائيليين لما هاجروا إلى مصر نزلوا بأرض جاسان، وهي في مديرية الشرقية الآن، وقد أقاموا بها إلى أن أخرجهم فرعون موسى منها.

فإذا صح أن قوماً من فلسطين نزلوا بجوار (أبو الهول) وعبدوه. فإنهم يكونون من الفلسطينيين الوثنيين لا من الإسرائيليين الموحدين، وقد كانت فلسطين جامعة للفريقين.

وإذا صح أن اسم (أبو الهول) في الهيروغليفية هو: (حرأم آخت)؛ ومعناها: (هوراس الذي في الأفق) فإن الأقرب أن يكون تحريف ذلك الاسم عن (هور)، لا عن (بوحول)، وإضافة لفظ الأب إلى أسماء الأعلام شائعة في العامية المصرية إلى الآن، وهذه التسمية من وضعها، وقد ذلك الصنم في كتب مؤرخي العرب باسم (بلهيت) أو (بلهوية).

ذكر صديقي الأستاذ علي الجندي فيما كتبه في مجلة الرسالة الغراء تحت هذا العنوان أن سعداً لما قطع أبو سعاد صلتها به رفع أمره إلى والي تلك الجهة الأموي المفتون المدل بمكانه من قريش، وبمكانه من الخليفة مروان بن الحكم. ثم ذكر ما كان من أمر ذلك الوالي مع سعاد واغتصابه لها من سعد، وأن سعداً اعتسف الصحراء إلى دمشق عاصمة الخلافة ليشكو ذلك الوالي إلى ابن عمه الخليفة معاوية بن أبي سفيان.

ولا يخفى أن في سياق قصة سعد وسعاد على ذلك الشكل اضطراباً ظاهراً، لأن ما ذكره الأستاذ الجندي في الأول من أن ذلك الوالي الأموي كان مدلاً بمكانه من الخليفة مروان بن الحكم يفيد بظاهره أن قصة سعد وسعاد كانت في عهد مروان ابن الحكم لا في عهد معاوية بن أبي سفيان، وما ذكره في الثاني من أن سعداً اعتسف الصحراء إلى دمشق ليشكو ذلك الوالي إلى ابن عمه الخليفة معاوية يفيد أن تلك القصة كانت في عهده لا في عهد مروان.

ولا يخفى على الأستاذ الجندي أن عهد معاوية بن أبي سفيان غير عهد مروان بن الحكم، لأن معاوية ولي الملك بعد أن تنازل له عنه الحسن بن علي، فمكث فيه نحو عشرين سنة، وقد بايع من بعده لابنه يزيد، فمكث بعده ثلاث سنين وستة أشهر، ثم بويع بعده لابنه معاوية، فمكث في الملك ثلاثة أشهر، ثم رغب عنه وزهد فيه، فتولاه بعده مروان بن الحكم، وهو فرع آخر من بني أمية غير فرع معاوية بن سفيان.

ورجائي بعد هذا إلى صديقي الأستاذ علي الجندي أن يرجع إلى مصدر هذه القصة ليحقق فيه ذلك الاضطراب، ويدلنا على العهد الذي وقعت فيه من ذينك العهدين. والسلام على الأستاذ ورحمة الله.

قرأت المقال الثاني لصديقي الأستاذ علي الجندي فرأيت أنه يجعل ذلك الوالي الذي اغتصب سعاد من ابن عمها سعد مروان بن الحكم، فزاد هذا تلك القصة اضطراباً، وقد رأيت بعد هذا أن أراجعتها في مظانها، ولم يحملني على

هذا إلا استبعادي أن يقع مثل ذلك من مروان في مكانته وزعامته لبني أمية، وأن يظهر في تلك القصة بمظهر الوالي الذليل لمعاوية، وهو الذي كان يساميه في نسبه وزعامته لتلك الأسرة الحاكمة من قريش، وقد كان معاوية يلاينه ويداريه، ولا يعامله بتلك الخشونة التي عامله بها في تلك القصة، حتى إنه لما عهد لابنه يزيد كتب إلى مروان يأمره بأخذ بيعة قريش وأهل المدينة ليزيد، فأبى ذلك وأبته معه قريش، ثم ذهب إلى معاوية مغاضباً في نفر من أهل بيته، وأنكر عليه خروجه على ما سار عليه الخلفاء قبله من جعل ذلك الأمر شورى بين المسلمين، وتأميره الصبيان عليهم، فأهمّ معاوية أمره، واشترى رضاه بالمال، ففرض له ألف دينار في كل هلال، وفرض له في أهل بيته مائة مائة.

ولم تخطئ والحمد لله فراستي في ذلك، فقد راجعت تلك القصة في كتاب (تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق) للشيخ الفيلسوف داود الأنطاكي الطيب المعروف، فوجدته يذكر أن ابن عمها لما أملت يده رفع أبوها أمره إلى ابن أم الحكم، فضيق عليه السجن والقيود حتى طلقها كارهاً، فأعطى أباهها عشرة آلاف درهم وتزوج بها.

ولاشك أن ابن أم الحكم غير مروان ابن الحكم، لأن ابن أم الحكم هو عبد الرحمن بن عبد الله الثقفي وقد اشتهر بنسبته إلى أمه أم الحكم بنت أبي سفيان بن حرب الأموي، وكان خاله معاوية يوليه أعماله فيسئ السيرة فيها، وهو الذي يليق بأن ينسب ما حصل في تلك القصة.

على أنني أرى أن تلك القصة من القصص الموضوعة الضعيفة في سببها وشعرها، فقد جاء فيما نسب إلى معاوية من الشعر فيها هذا البيت:

قد كنت تشبه صوفيًا له كتبٌ ... من الفرائض أو آيات قرآن

ومثل هذا لا يمكن أن يقال في عصر معاوية، لأن نظام التصوف لم يكن قد حدث في ذلك العصر، ولم يكن فيه كتب في التصوف يحملها المتصوفة أو غيرهم. وكل أشعار تلك القصة على ذلك الشكل من الضعف الذي لا يتفق مع شعر عصر بني أمية في سائر فنونه، وإنما هي أشعار موضوعة في العصر

الذي ألف فيه كتاب تزيين الأسواق، وهو العصر الذي وصلت فيه العربية إلى حالة الضعف في أدبها وأشعارها.

-٣-

ذكر صديقي الأستاذ علي الجندي أنني مررت على قوله (والى تلك الجهة الأموي المدل بمكانه من قريش ومكانه من الخليفة مروان ابن الحكم) مرأ خفيفاً، ففهمت أن مروان بدل من الخليفة مع انه ليس بدلاً منه، ولو أنصفتي صديقي لذكر أنني حين لم أستسغ ذلك مررت به مرأً دقيقاً، وأن هذه الدقة كانت سبباً في ظهور أمر لم يكن أحد ليتنبه إليه لولا أنني لم أستسغ ذلك، وذلك الأمر هو أن الذي فعل ذلك مع سعد وسعاد هو ابن أم الحكم لا مروان بن الحكم، كما جاء في بعض الروايات.

ولا شك أن منشأ ذلك الخلاف بين الروائتين هو اشتباه الاسمين، والمعقول في هذا أن يشتبه اسم ابن أم الحكم باسم مروان بن الحكم، لأن الثاني أشهر من الأول، فمن القريب جداً أن يكون بعض النساخ أبدله به، لأنه لم يسمع إلا باسم مروان بن الحكم.

وقد ذكرت لصديقي الأستاذ الجندي أنني لم أستسغ ذلك لمروان بن الحكم لأنه كان رجلاً كبيراً يطمح إلى ما يطمح إليه كبار الرجال، ولا تدنو نفسه إلى مثل تلك الصغائر، ولم يكن كما قال الأستاذ رجلاً مفتوناً مدلاً، بل كان رجلاً عاقلاً ذا دهاء وسياسة، وقد اشتغل بالسياسة العالية وهو شاب صغير في خلافة عثمان رضي الله عنه، فكان فيها مشيره ووزيره، وقارع في ذلك أمثال علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله ومعاوية بن أبي سفيان، وما زال يطمح إلى أبعد الغايات ويعمل ليظفر بملك المسلمين حتى ظفر به وأسس دولة بني مروان الكبيرة فكان لها ما كان من الملك الكبير في الشام وغيره من البلاد الإسلامية، ثم بالأندلس التي نافست الدولة العباسية، فمثل هذا الرجل لا يستسغ العقل أن يقع في تلك الصغيرة التي جاءت في تلك القصة، وإنما يستسغ وقوع ذلك من أمثال ابن أم الحكم.

وهذا إلى ما ذكرته في كلمتي الأولى هو منشأ اضطراب تلك القصة عندي، لا أنها موضوعة أو غير موضوعة كما نسب إلي الأستاذ الجندي، فإني لم أذكر

ذلك أصلاً، ولا يمكن أن يقع فيه رجل يفهم شيئاً في الأدب، ولا زلت أرى أن تلك القصة موضوعة، وأنه لا فرق فيها بعد ذلك بين أن تكون واردة في كتاب تزيين الأسواق أو في غيره من الكتب التي يحتفل الأستاذ الجندي بروايتها، مع أن احتفاله بروايتها يناقض تردده في أنها موضوعة أو غير موضوعة، كما يناقض جزمه بوضع ما جاء فيها من الأشعار على لسان معاوية.

وقد سكت الأستاذ الجندي عن دليلي على وضعها من هذا البيت الذي جاء فيها:

قد كنت تشبه صوفياً له كتب ... من الفرائض أو آيات قرآن
وهو دليل على وضعها لا يمكن نقضه، ولا أدري لماذا سكت الأستاذ الجندي عنه؟

أما ما ذكره الأستاذ الجندي عن مروان في تلك الفتن التي فرقت كلمة المسلمين، فهو من الأمور التي اختلف العلماء قديماً فيها، ومقام مروان في تلك الفتن كمقام معاوية رضي الله عنه، على أن ذلك خروج عن موضوعنا، لأنني نفيت ما ورد في تلك القصة عن مروان بن الحكم لأنه كان رجلاً كبيراً لا يقع في تلك الصغائر، لا لأنه كان رجلاً عادلاً يتنزه عن الظلم.

ولا أحب بعد هذا أن أطيل النقاش في كل ما جاء في كلمة صديقي الأستاذ الجندي، لأن القصة لا تستحق طول النقاش، ولأنني لا أحب أن أشغله عن المضي فيما ينشره بمجلة الرسالة الغراء، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كيف تضاءل التاريخ في الأزهر بعد الجبرتي

كان عصر الشيخ عبد الرحمن الجبرتي في أواخر القرن الثاني عشر الهجري وأوائل القرن الثالث عشر فاصلاً بين عصرين من عصور الجامع الأزهر؛ فإلى عصر الشيخ الجبرتي كان الجامع الأزهر يستأثر وحده بالتعليم العالي في مصر؛ وكان لرجاله نفوذ كبير في البلاد يضارع نفوذ حكامها من الترك الجراكسة والعثمانيين؛ أما بعد عصره فإن المدارس المدنية التي أنشأها محمد علي باشا أخذت تنافسه في وظيفته، وتضعف من شأنه، فصار يذوى وينكمش، وأخذ يرضى بالقليل من العلوم الدينية والعربية، ويترك لتلك المدارس كثيراً من العلوم التي كان يعنى بها قبل إنشائها: كالتاريخ والأدب وتقويم البلدان وغير ذلك من العلوم التي كان يعنى بها؛ وكانت تزيد في ثقافة رجاله، وتعلي من شأنهم، وتقوي من عزائمهم، فلما رضى بالقليل من تلك العلوم الدينية والعربية ضاقت ثقافة رجاله، وضعفت فيه الهمم، وفترت العزائم، حتى صرنا نرى من رجاله من يذكر في تعليقه على بيت المتنبي الوارد في كتاب التلخيص للخطيب القزويني:

مُباركُ الاسمِ أغرُّ اللقبِ ... كريمُ الجرشيِّ شريفُ النسبِ

أن سيف الدولة الممدوح بهذا البيت من بني العباس، لقول المتنبي فيه (شريف النسب) مع أن سيف الدولة كان من قبيلة تغلب، وهي من قبائل ربيعة، فأين هو إذن من بني العباس وهم من بني هاشم، وبنو هاشم من قريش، وقريش من مضر؟

وكذلك يزعم بعضهم في تعليقه على قول الفرزدق الوارد في ذلك الكتاب أيضاً:

إن الذي سَمَك السماء بنى لنا ... بيتاً دعائمهُ أعزُّ وأطولُ

أن المراد بالبيت فيه الكعبة لأن الفرزدق كان من قريش، مع أن الفرزدق كان من تميم، وهو يفتخر في ذلك على جرير بيته فيهم، وقد صرح به بعد ذلك في قوله:

بيتاً زُرارةٌ مُحْتَبٍ بفنائهِ ... ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نهشلُ

ولا غرو بعد هذا في أن يؤلف الجبرتي كتابه الجامع في التاريخ المسمى (عجائب الآثار في التراجم والأخبار) فيلمّ فيه بأخبار عصره كبيرها وصغيرها، ويترجم لرجاله تراجم وافية شاملة، وفيهم الفقيه والنحوي والأديب والشاعر والفلكي والطبيب والحاكم والقاضي وغيرهم.

فإذا جاء بعده الشيخ أحمد مصلح في أواسط القرن الثالث عشر الهجري، يحاول أن يترجم لعلماء عصره كما ترجم الجبرتي قبله، أتى بشيء تافه يدل على مقدار ما وصل إليه الأزهر من ضعف في الثقافة قبل نهضته الأخيرة، فيقول بعد حمد الله تعالى والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم: وبعد فهذه صورة قائمة أذكر فيها العلماء المستعدين الذين هم موجودون بمصر في القرن الثالث عشر في عام تسع وخمسين سنة، وذلك لما شاع أن مصر لم تزل من قديم الزمان مشهورة بالعلماء والفضلاء الذين هم ذو فطنة وعرفان^(١٣).

ثم يذكر أن الذي دعاه إلى ذلك أن بعضهم قد قال بمقتضى وفور عقله: إن هذا الوقت لا يوجد فيه علماء مثل الذين أدركتهم من المتقدمين، وإنه لا يرى إلا الصم البكم من الجاهلين الجامدين، إلى أن قال: فحملتني حمية الحرية على أن أذكر أسماء العلماء المعترين، ليكون ذلك عبرة للمعتبرين، وتذكره للمتذكرين، ولربما بصرف عنايته إليهم تكثر أفراد هذا النوع، وتشتعل العقول الفاترة بنار الفكرة، وينشب فيهم هذا الوصف الذي يتبعه علو الهمة، التي يتبعها عمار المملكة، وقوتها على من عداها من الممالك.

وتقع رسالة الشيخ أحمد مصلح التي قدم لها هذه المقدمة في تسع صفحات من القطع الصغير، وهي رسالة مخطوطة بخط نسخي لا بأس به، وتوجد بمكتبة الجامع الأزهر بين كتب سليمان أباطة باشا رحمه الله، ورقمها الخاص ٣٩٦ والعام ٦٦٨٨.

وهذا مثال مما كتبه الشيخ أحمد مصلح عن أولئك العلماء ليرد على ذلك الطاعن فيهم، وهو عبارة عن القائمة الأولى من علماء الشافعية:

- ١ - الشيخ إبراهيم الباجوري عالم فاضل وله تأليف
- ٢ - الشيخ مصطفى البلقاني عالم فاضل وله تأليف

(١٣) في عبارة المؤلف الكثير من الأخطاء، أثرنا إبقاءها على حالها، فتكون صورة صادقة لعصرها.

- ٣ - الشيخ عبد الله النبراوي كذلك وله تأليف
- ٤ - الشيخ أحمد المرصفي عالم فاضل
- ٥ - الشيخ مصطفى الذهبي عالم فاضل
- ٦ - الشيخ مصطفى المبلط عالم فاضل
- ٧ - الشيخ حسن البلتاني عالم فاضل
- ٨ - الشيخ أحمد أبو مصلح كذلك وله تأليف
- ٩ - الشيخ إبراهيم السقا كذلك وله بعض تأليف
- ١٠ - الشيخ سليم الشرقاوي كذلك عالم فاضل
- ١١ - الشيخ محمد الطوخي عالم فاضل أيضاً
- ١٢ - الشيخ صقر الأشموني عالم فاضل
- ١٣ - الشيخ محمد الخضري عالم فاضل
- ١٤ - الشيخ دسوقي المحلاوي عالم كذلك
- ١٥ - الشيخ محمد عبد القدوس عالم فاضل
- ١٦ - الشيخ نور الدين كذلك عالم فاضل
- ١٧ - الشيخ خليفة الفشني كذلك عالم فاضل
- ١٨ - الشيخ محمد الخناني عالم فاضل
- ١٩ - الشيخ سيد الأنصاري عالم فاضل

فهؤلاء تسعة عشر عالماً لا يذكر الشيخ أحمد مصلح في ترجمة كل واحد منهم إلا أنه عالم فاضل مرة، وعالم فاضل وله تأليف مرة ثانية، وعالم فاضل أيضاً أو كذلك مرة ثالثة، وهكذا هان فن الترجمة في عصر الشيخ أحمد مصلح إلى هذا الحد، وصار الذي يُعنى به لا يعرف في كل من يترجم له إلا أنه عالم فاضل، أو عالم فاضل وله تأليف، أو عالم فاضل كذلك!

ومن الغريب أن الشيخ أحمد مصلح ذكر اسمه في هذه القائمة من علماء الشافعية، وتبرع لنفسه بذلك الوصف الذي كرره فيهم، ولعله تواضع فلم يزدنا تعريفاً بنفسه، لئلا يمتاز بذلك على هؤلاء العلماء ويعنى بنفسه أكثر منهم! وقد ذكر بعد ذلك ترجمة ستة من علماء الحنفية، ولم يزد فيها على ذلك الوصف السابق، اللهم إلا في الشيخ السادس، وهو الشيخ محمد الكتيبي، فقد

ذكر أنه عالم فاضل إلا أن ذكره وصلاحه كادا أن يميلا به إلى الجهل! ولست أدري والله الجهل الذي يريده، ولعله يريد جهل الناس به فيكون مصدر المبني للمفعول، لا مصدر المبني للفاعل.

ثم ذكر أسماء أحد عشر عالماً من المالكية على ذلك النحو الذي ذكره فيمن قبلهم من الشافعية والحنفية، وقال بعد الفراغ منهم: (هؤلاء هم العلماء الأذكياء الذين هم حقيقون بالاعتناء، ومن عداهم فهو إما طالب علم لم يبلغ هذه الدرجة، وإما متشبه بهم في المقال والأفعال، وإما مكثف بشهرة علم آبائه، والبعض من هذا القسم قد ظن أنه وارثه، فتصور وتطور بما ليس فيه، وإما صاحب دعوى عمداً أو مع غفلته عن ذلك وإن جل في أعين العوام، وعلامة عدم صحة ذلك له الامتحان، وإما مكثف بتصوره بصورة العلماء، وتلبسه بزيهم، وكونه يركب بغلة على سجادة، وإما بشهرته بذلك بين بعض العوام الذين هم كالهوام، وإما بدعوى الديانة والصلاح، وإما بشقشقة اللسان بما تعورف بين العلماء، فيظن أنه على شيء في صنعة العلوم، وإما بزخرفة الكلام والتنكيتات، والدعابة والهزليات، وعنده في ذلك لكل مقام مقال، وإما بنحو ذلك).

وهذه الخاتمة أهم ما في هذه الرسالة، لأنها ترينا كيف وصل حال الأزهر في عصر صاحبها إلى ذلك الاختلاط والاضطراب والتلبس، حتى صار كل من يركب بغلة على سجادة عالماً، وحتى صار العلم فيه ينتسب إليه بالوراثة، لا بالجد في الطلب، والاجتهاد في الدرس والتعليم، بل نزل قدر العلم إلى أن صار يحشر في زمرة العلماء من يجيد زخرفة الكلام والتنكيتات والدعابة والهزليات، ولا يعلم إلا الله كيف كان مصير الأزهر في هذه الوهدة التي تردى إليها لو لم يتداركه المخلصون من أبنائه بهذه النهضة الأخيرة، فيقبلوه من عثرته، ويقضوا على ذلك التلبس والاضطراب فيه.

ولا شك أن هذه الرسالة بضعف أسلوبها، وبعجزها عن القيام بما حاولته من الترجمة لرجال عصرها تمثل الأزهر في ذلك العصر أكثر مما تمثل تلك الشروح المنسوخة، والحواشي المنقولة في العلوم الدينية والعربية التي ألفت

فيها، فالنقل عمل سهل لا يكلف شيئاً، وليس كالعمل المخترع في دلالاته على القدرة وحسن الاستعداد.

ولم يكن لي بعد هذا بد من تسجيل كلمة عن هذه الرسالة الصغيرة في مجلة الرسالة الغراء، ليكون لنا فيها عظة وعبرة، ونعلم فضل حاضرنا على ماضينا، فلا نسمع لمن يحاول النيل منه، ويحنّ إلى ذلك الماضي مفضلاً له، ومن جهل ماضيه لم ينتفع به في حاضره ومن علمه أياً كان أمره كان له منه العظة النافعة، أو القدوة الحسنة.

كيف بدأ الإصلاح في الأزهر

كلما صرفت نفسي عن الكلام في إصلاح الأزهر عاودها الحنين إليه، وكيف أنسى عقيدة أشربت حبها منذ الطلب، ومضى على جهادي فيها أكثر من عشرين عاماً، ولقيت فيها من العنت ما لقيت، وبذلت من التضحية ما بذلت، خالصاً لوجه الإصلاح، لا أبتغي بذلك عوضاً، ولا أقصد أن أجرب مغنماً.

وقد قرأت ما كتبه صديقي الأستاذ الجليل محمد المدني تعليقاً على محاضرة صديقي الأستاذ الكبير محمود شلتوت، فوجدتهما يُرجعان بقاء الأزهر على جموده في هذا العهد إلى الكتب القديمة، لأن الأزهريين لا يزالون يعولون عليها في جميع مراحل التعليم، ولا تزال الدراسة في المعاهد الدينية متجهة إلى شرح ألفاظها، وتضييع الزمن في مباحثاتها اللفظية التي لا طائل تحتها.

وقد ذكرني هذا بما نشرته في أوائل هذا العهد على صفحات مجلة الرسالة وغيرها، وذلك حين قمت بنقد ما يشكوان الآن منه بعد فوات الوقت، فغضب لذلك من كان يناصر هذا العهد لغير الإصلاح، وكان لهذا الغضب أثره في حرمانني من بعض حقوقي، فقبلت ذلك راضياً، وصبرت عليه إلى وقتنا هذا في غير شكوى ولا تألم، لأن من ينصب نفسه للجهاد لا تؤلمه التضحية، وقد يسر بها كما يسر أصحاب اللبانات بقضائه، ولو أن الصديقين الفاضلين ضما صوتيهما إلى صوتي في ذلك الوقت لكان لذلك من شأن آخر، ولم يُنظر إليه تلك النظرة التي قوبل بها صوتي، لأنهما كانا محل الثقة من رجال هذا العهد، وكانت كلمتهما مسموعة عندهم.

وما علينا من هذا كله، فما نريد الآن إلا أن نبين كيف نصل الآن إلى إصلاح الأزهر، وقد مضى على معالجته نصف قرن أو أكثر، وهو ما يقرب إلا ليبعد، ولا يسهل أمره إلا ليعسر، وها نحن أولاء الآن لا نزال كما كنا قبل معالجة ذلك الإصلاح، نألف الجمود ونعص عليه بالنواجذ، ونقف من الإصلاح الذي يقضي على هذا الجمود موقف المعارض المعاند، ولا يزال الذين يؤمنون بيننا بهذا الإصلاح يعدّون على الأصابع، وليس لديهم من القوة ما يمكنهم أن يقضوا به على ذلك التعصب للجمود، وقد بذلوا من

التضحية في الإصلاح ما بذلوا، ولكن التضحية وحدها لا تفيد في القضاء على التعصب، وإنما يفيد في ذلك القوة الغالبة، والسلطان القاهر، والتاريخ على ذلك شاهد عادل.

ومن ينظر إلى بدء الإصلاح في الأزهر يجده لم يتم إلا بتلك القوة، ولم يأخذ سبيله فيه إلا بعد أن تدخلت الحكومة في أمره، وقد كان تدخلها في ذلك بعد أن لجأ إليها المصلحون من رجال الأزهر، وأقنعوها بصواب ما يدعون إليه من الإصلاح، ولولا تدخلها في ذلك ما خطا الأزهر في الإصلاح تلك الخطى، ولبقى إلى وقتنا قابلاً في عزلة، راضياً بالانكماش الذي كان راضياً به، ولم يكن هذا الانكماش في شيء من ديننا، وإنما هو من الرهبانية التي أباهها الإسلام لأهله.

وكان الذي قام بإقناع الحكومة بذلك هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فقد ذكر السيد محمد رشيد رضا في تاريخه أنه لما جلس عباس باشا حلمي على كرسي الخديوية تجددت للبلاد المصرية آمال، وتوجهت إلى أعمال يُقصد منها إزالة الاحتلال، وكان الشيخ محمد عبده يرى أن إزالة الاحتلال لا يمكن أن يحل بوسيلة السياسة إلا باتفاق الدول، وأن الرجاء في اتفاقهم على ذلك بعيد، فأراد أن يكون حظه من حب الخديو للعمل السعي في إصلاح الأزهر والمحاكم الشرعية والأوقاف، فاتصل به وحظي عنده وكاشفه برأيه في إصلاحها، فقال له: إن لدى أفندينا هذه المصالح الثلاثة العظيمة، فيمكنه أن يصلح الأمة كلها بإصلاحها، وهي دينية ويجب المبادرة بإصلاحها، ثم ذكر له كليات هذا الإصلاح، ولم يخرج من عنده حتى أقنعه به

فمن هذا الوقت أخذت الحكومة في إصلاح الأزهر، وقد بدأت أولاً بتأليف مجلس إدارة للأزهر مؤلف من أكابر علماء المذاهب الأربعة، وأضيف إليهم الشيخ محمد عبده والشيخ عبد الكريم سلمان على أنهما عضوان من قبل الحكومة، فسار هذا المجلس بهمه صادقة في إصلاح الأزهر، وسلك في ذلك سنة التدرج ليأمن الاصطدام بأعداء الإصلاح، ويأخذ الأزهرين به شيئاً فشيئاً، وكانت الحكومة من ورائه ترعاه بالمساعدة، وتصد عنه كيد هؤلاء الأعداء، وتأخذهم بالشدة إذا جنحوا إلى الثورة، حتى لانوا واستكانوا، ونجح

هذا المجلس في إقامة الدعائم الأولى للإصلاح، فألف أهل الأزهر النظام في أعمالهم ودروسهم، وأقبلوا على دراسة العلوم الحديثة التي كانوا ينفرون من دراستها، وكان الشيخ محمد عبده يرى أن ما نجحوا فيه من ذلك يجب أن يكون وسيلة لا غاية، لأن الإصلاح الحقيقي لا يصح أن يقف عند هذه الحدود، بل يجب أن يتعداها إلى فتح الأذهان المقفلة في الأزهر، وكسر قيود التقليد في العلوم القديمة، حتى تدخلها آثار التجديد، وتخلع تلك الأثواب البالية، وتعود إلى ما كانت عليه علوماً تفتح العقول، وتربي العلماء المجددين، والأئمة المرزبين.

وقد سأله السيد محمد رشيد رضا عن رأيه فيما قاموا به من إصلاح الأزهر، فذكر أنه لم يحصل شيء من الإصلاح يُذكر إلى ذلك الوقت، وأنه أراد أن يبدأ بأعمال عظيمة في الإصلاح اغتناماً للفرصة، فأشير عليه بوجوب التدرج في الإصلاح، وأنه لا بد له من المسaire، وإن كان يخشى أن تضيع الفرصة بما يسمونه التدرج.

وقد أتى القوم بعد الأستاذ الإمام فساروا في ذلك على أنه غاية لا وسيلة، ووقفوا عند هذه الحدود التي لا يصح أن يقف عندها الإصلاح، فلم ينهضوا بالأزهر إلى ما يرجى له في هذا العصر، وبقيت علومه القديمة في أثوابها البالية التي تزهد الناس فيها، وتجعلها مباحكات لفظية لا فائدة في دراستها.

وقد نبهتهم إلى ذلك بكتابي (نقد نظام التعليم الحديث للأزهر الشريف) فقامت علي قيامتهم، ولم تهدأ ثائرتهم إلا بعد أن أنزلوا بي من العقاب ما أنزلوا، وكانوا يريدون عزلي من المعاهد الدينية، فتداركني لطف الله تعالى، وبقيت إلى وقتنا هذا مخلصاً لعقيدتي لا يثني عنها ما يفوتني بسبب إخلاصي لها.

وقد أراد أستاذنا الشيخ المراغي في عهده الأول أن يصل بالإصلاح إلى هذه الغاية التي أرادها الأستاذ الإمام، وأن يخطو في الإصلاح خطوة جريئة يقصد بها وجه الله تعالى، ولا يبالي بما تحدثه من ضجة وصريخ، فقد قرنت كل الإصلاحات العظيمة في العالم بمثل هذه الضجة، ولكنه اعتزل منصبه بعد فترة وجيزة.

وهاهو ذا قد عاد إلى منصبه مرضياً عنه كل الرضا من ولي الأمر، فما عليه إلا أن يستغل الفرصة السانحة كما استغلها الأستاذ الإمام، ويستدرك بها ما فاته في المرة الأولى، وقد هيئت له أسباب النجاح، ومدّ له في منصبه حتى ذلت له العقبات، وزال ما كان يعترض تلك الخطوة الجريئة في الإصلاح.

اضطراب التعليم في الأزهر

لم تعمل اللجنة التي ألفت للبحث في أسباب فساد التعليم في الأزهر شيئاً، بل لم تكذب حتى اجتمع حتى اختلف أعضاؤها خلافاً شديداً، لأن النظام الحديث الذي قضى فيه الأزهر ما يقرب من نصف قرن لم يعمل شيئاً في توحيد آرائنا في الإصلاح، وتكوين الانسجام الواجب بين أهل البيت الواحد، بل تركنا كما كنا قبله كثرة ترى الجمود على القديم فرضاً، وقلة تمقت القديم وتبغض الجمود، وترى أن آثاره الباقية في الأزهر هي السبب في فساد التعليم فيه؟

وبهذا تزعزع الإيمان بين الطلاب بصلاح التعليم في الأزهر، حتى تملكتهم الحيرة، واستولى عليهم اليأس، فهم لا يزالون يرون القديم آخذاً بخناقهم، ولا تزال أساليبه في التعليم مفروضة عليهم، ولا بد لهم من الأخذ بها في دروسهم وامتحاناتهم، لأن الطالب إذا لم يأخذ بها لم يمكنه أن يمضي في التعليم، ولا يلبث أن يرسب في الامتحانات ويطرد من الأزهر وفروعه، ولكنهم يسمعون كل يوم نقد هذه الأساليب القديمة، يلقيه عليهم أنصار الإصلاح في دروسهم، ويقرؤون في بعض الكتب الحديثة المقررة عليهم، وفيما يطالعون من الكتب والجرائد والمجلات، ويسمعون فيما يلقي عليهم من المحاضرات، وقد تأثروا بكل هذا، حتى صاروا لا يؤمنون بفائدة هذه الأساليب القديمة، وأصبحوا لا يستسيغونها بعد أن تغيرت أذواقهم بما يطالعون من الأساليب الحديثة، لأنها تختلف كل الاختلاف عن الأساليب القديمة، فمن يتذوق إحداها لا يمكنه أن يستسيغ الثانية، ولا شك أن النجاح في شيء من الأشياء إنما يقوم على أساس الإيمان به، فإذا فقد الإيمان به كان المضي فيه عبثاً، ولم يكن الحصول منه على ثمرة نافعة.

وقد كان الطلاب في الأزهر قبل النظام الحديث يؤمنون بالقديم كل الإيمان، لأنهم لم يكونوا يسمعون شيئاً من نقده، ولم يكن الكلام على الإصلاح الحديث قد وصل بعد إلى أسماعهم؛ وكانوا يقضون كل أوقاتهم بين جدران الأزهر، فلا يختلطون بغيرهم ممن تربوا تربية حديثة، ولا يستمعون إلى محاضرات علمية أو أدبية تلقى في ناد أو محفل، وكانوا لا يعرفون إلا أساليبهم القديمة في التعليم، ولا يدرسون إلا العلوم القديمة وكتبها، فألفوا أساليبها

وألفتهم، وامتزج حبها بنفوسهم ودمائهم، وآمنوا بفائدتها إيماناً لا يشوبه شك، لأنهم لم يطالعوا من آثار الحديث ما يزغزع عقيدتهم في القديم، أو يؤثر على أذواقهم التي تألفه وتستسيغه.

وقد كان لإيمانهم بالقديم على فساده ثمرته فيما أخرجوا لنا من كتب تدل على براعتهم في قديمهم، وأنهم كانوا يتقنونه كل الإتقان، ويجيدون أساليبه كل الإجادة، وقد أخرجوا لنا من تلك الكتب ما لا يحصى ولا يعد، ما بين مختصرات بلغوا الغاية في اختصارها إلى حد التعقيد الذي كانوا يعشقونه، ويتنافسون في طلب فهمه وحل رموزه، وما بين مبسوطات بذلوا فيها كل جهودهم في التعليق على تلك المختصرات.

وقد بلغ من عنايتهم بذلك أنهم كانوا لا يكتفون بشرح واحد على مختصر، بل كانوا يضعون على المختصر الواحد ما لا يحصى من الشروح، ثم يضعون على تلك الشروح ما لا يحصى من الحواشي، ثم يضعون على تلك الحواشي ما لا يحصى من التقارير، حتى ملؤوا دور الكتب بمؤلفاتهم، وضائق رحابها على سعتها بآثارهم.

وليت الأمر وقف بطلابنا الآن عند تلك العوامل التي زعزعت إيمانهم بالتعليم في الأزهر! بل هناك عامل آخر قضى عليه كل القضاء، وهو عامل له خطره على الأزهر وأهله، لأنه قد حدا ببعض طلابنا أن يجعلوا من الأزهر وسيلة تعدهم لمعاهد أخرى لا صلة لها به، وتجعله في منزلة مدرسة ثانوية تعد الطلاب لما بعدها، فيصبح وليس هو الأزهر الجامعة الكبرى للمسلمين، وليس هو الأزهر الذي يجب أن يخرج لنا فطاحل العلماء، وأئمة الدين.

فقد رأى طلابنا بعد أن أخذوا بالنظام الحديث أنهم صاروا أهلاً لوظائف الدولة، لأنهم درسوا فيه العلوم الحديثة التي تؤهلهم لهذه الوظائف، ولكنهم حينما يقصدون من بيدهم أمرها يجدونهم ينظرون إليهم كما كانوا ينظرون إلى أهل الأزهر القديم، ولا يسمحون لهم بشيء منها إلا بشق الأنفس، وبعد شفاعات ووساطات تذهب بكثير من كراماتهم، وتجعلهم يسخطون على التعليم الذي يزهد الناس فيهم، ولا يجعلهم يرغبون فيهم كما يرغبون في غيرهم، وتذهب بهذا البقية الباقية من إيمانهم به، وقد بدا أثر هذا العامل

عليهم فيما يطلبه أبناؤنا في كلية اللغة العربية من فتح باب معهد التربية لهم، ليتخلصوا في نهاية أمرهم منا، ويصيروا إلى من بيده أمر تلك الوظائف، وهذا أمر له ما بعده، وستكون نهايته إن صبرنا عليه سعي الطلاب جميعاً في التخلص منا.

فيا قوم ، إذا كنتم تريدون الوصول إلى سبب فساد التعليم في الأزهر فهذا بيانه، وإذا كنتم تريدون إصلاحه فاعملوا على وضع تعليم يؤمن به الطلاب، ويؤمن به من يتصلون بهم من الذين تربوا تربية حديثة، ويوفق بين آرائنا المضطربة، ويقرب بين أذواقنا المختلفة، ويجعلنا كلنا نؤمن بالإصلاح والتجديد، ونتفق على كره الرجعية والجمود.

ودعونا من هذا الترقيع بين القديم والحديث، فإن الثوب القديم يألف الناس لبسه ولو كان بالياً، أما الثوب المرقع من القديم والحديث فإنه لا يألف لبسه أحد، ومن يلبسه يكون ضحكة بين الناس، وقد مضت علينا أزمان ألفنا فيها القديم خالصاً، وكنا في عزلة عن الناس لا يروننا ولا نراهم، ولا نطلب منهم أن يولونا عملاً من أعمالهم؛ فكنا في راحة منهم، وكانوا في راحة منا، ولم يضطرب أمرنا هذا الاضطراب الذي يلفت الناس إلينا، ويجعلهم يتطلعون إلى أحوالنا، ولا يرضيهم إلا أن تكون مألوفة لهم.

وما هذا الترقيع بين القديم والحديث؟ لقد صار بنا إلى أن ندرس في القديم ما ينقضه الحديث، وندرس في الحديث ما ينقضه القديم، فندرس مثلاً في تاريخ الفلسفة على الأسلوب الحديث أن الفلاسفة كانوا رجالاً من أرباب الفكر الحر، ونعدّ هذا مفخرة من مفاخرهم، فإذا تركنا تاريخ الفلسفة إلى علم التوحيد درسنا فيه على الأسلوب القديم أن الفلاسفة أعداء الدين، ونفرنا الناس بكل وسيلة من فلسفتهم! وهكذا ندرس في تاريخ الأدب العربي على الأسلوب الحديث أن كتابة التدوين والتصنيف بدأت في الانحطاط من أوائل الحكم العثماني، فاخترع تأليف الحواشي والتقارير والرسائل الخاصة بشرح قاعدة أو جملة أو قصيدة، وضعفت عباراتها وازدادت تعقيداً وغموضاً، حتى أصبح ذلك مما يتنافس فيه، ويظن في صاحبه العلم والدقة؛ فإذا تركنا تاريخ

الأدب العربي وجدنا الكتب التي يذمها لا تزال هي الأساس الذي يقوم عليه
التعليم في الأزهر!

ولا شك في أنه لا يوجد تعليم في الدنيا أسوأ من هذا التعليم الذي ينقض
بعضه بعضاً، ويوقع الطلاب في حيرة لا يدرون فيها شيئاً، ولا يوجد فيه من
الانسجام ما ينسجم به بعضهم مع بعض، وما ينسجم به جميعهم مع الناس
جميعاً.

لغویات

أستاذ جامعي يتبنى تصحيح وراق

كان الشيخ فرج الله زكي الكردي طالب علم بالأزهر، وقد بدا له أن يجمع إلى هذا الاشتغال بطبع الكتب الأزهرية ونشرها فابتدع في ذلك بدعة جديدة: أن يجمع في نسخة واحدة عدداً من الشروح والحواشي الموضوعة على المتن الأزهرى، ليسهل على الأزهريين الإمام بجميع المباحكات اللفظية في تلك الشروح والحواشي، ويزيدوا في هذا على من سبقهم في عصر المطبعة وانتشار الكتب، وسهولة اقتنائها على طلاب العلم!

وقد بدا له في سنة ١٣١٧ هـ - ١٨٩٩ م أن يفعل هذا في متن التلخيص، فجمع في نسخة واحدة عدداً من شروحه وحواشيه، وهو الذي يعرف في البيئة الأزهرية بشروح التلخيص، فوضع في صلبها شرح المختصر على متن التلخيص للسعد التفتازاني، ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي، وهي على هذا الترتيب في الصلب، ثم وضع بالهامش الإيضاح لتلخيص المفتاح، وهو لصاحب متن التلخيص، وقد جعله في أعلى الهامش ووضع حاشية الدسوقي على شرح السعد التفتازاني في أسفله، وقد ميز بين هذه الشروح والحواشي بفواصل أفقية، وعُنى رحمه تعالى بتصحيح هذه المجموعة، وبوضع هذه الفواصل في كل صفحة منها في الطبعة الأولى، واختار لها المطبعة الأميرية ببولاق زيادة في الاعتناء.

فلما نفذت هذه الطبعة من هذه المجموعة أعيد طبعها بعد هذا في مطبعة السعادة الموجودة بجوار محافظة القاهرة، ولكن الطبعة الجديدة لم تكن جيدة التصحيح كالطبعة الأولى، فوقع بعض التحريفات فيها ونُسى وضع الفواصل الأفقية بين شروحها وحواشيتها في بعض صفحاتها، وكان هذا سبباً في التحريف الذي وقع في كتاب الإيضاح، وفيما له من هذه القصة الظريفة التي يتبنى فيها أستاذ جامعي ذلك التحريف.

فقد قررت دار العلوم وكلية الآداب وكلية اللغة العربية دراسة كتاب للإيضاح في علم البلاغة، فرأى حضرة محمد صبيح أفندي أن يقوم بطبعه منفصلاً عن تلك المجموعة، لأن تلك المعاهد تريد دراسته وحده، وتريد أن

تبعد طلابها عن شروح التلخيص وحواشيه، ليتخلصوا في دراستهم العالية للبلاغة عن محاكاتها اللفظية، ويتربى فيهم شيء من الذوق والنقد البلاغي يعلو على هذه المماحكات، وهذا الوراق الفاضل من أشهر المشتغلين بنشر الكتب في مصر، لكنه يتساهل أحياناً فيختار لتصحيح ما ينشره من غير ذوي الدراية في التصحيح، فلما قام بطبع كتاب الإيضاح اعتمد مصححه على النسخة الموجودة بأعلى هامش تلك المجموعة في طبعة مطبعة السعادة، فلم يرجع في ذلك إلى نسخة خطية من الإيضاح، ولم يرجع إلى الطبعة الأولى لتلك المجموعة، فلما وصل إلى آخر الكلام على وصف المسند إليه من الإيضاح لم يجد فاصلاً أفقياً بين الإيضاح وحاشية الدسوقي، وكان ما تحت الإيضاح من هذه الحاشية في تلك الصفحة تنمة لتعليقة في الصفحة السابقة على شرح السعد فأضافها ذلك المصحح إلى كتاب الإيضاح، مع أن سياقه ينبو عنها ومع أنها تتصل بكلام في شرح السعد، فلا تكون إلا من الحاشية الموضوعه عليه، وقد تمت هذه الطبعة من الإيضاح سنة ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٣ م، وتناولها الطلاب والمدرسون، فأثار هذا التحريف من المشاكل بينهم ما أثار، حتى إنني رأيت واحداً منهم يرجع إلى نسخة خطية من الإيضاح في دار الكتب الملكية فلا يجد فيها هذه الزيادة الموجودة في الإيضاح المطبوع، فيضع عليها تعليقاً بخطه مرجحاً فيه أن الزيادة التي في طبعة محمد صبيح أفندي من حاشية الدسوقي.

ولما كانت ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥ م قمت بوضع شرح على الإيضاح، وكان بين يدي من نسخة طبعة الكردي الأولى في أعلى هامش مجموعته، وطبعة صبيح أفندي، فلما وصلت إلى التحريف علمت أمره، وحذفته من الإيضاح في شرحي عليه، وتوالي طبعه ثلاث مرات وأنا أحذف منه هذه الزيادة في ذلك الموضوع، وقد أعاد صبيح أفندي طبع الإيضاح بعد أن نفذت طبعته الأولى، فاعتمد على نسختي، وحذف منه تلك الزيادة في موضعها، إلى تحريفات كثيرة كانت في طبعته الأولى.

وأخيراً قام بعض مدرسي كلية اللغة العربية في هذا العام بوضع شرح على الإيضاح، فلما وصل إلى ذلك الموضوع منه وقع أيضاً في ذلك التحريف،

وهنا موضع الطرافة في هذه القصة، لأن صاحب هذا التحريف وهو صبيح أفندي رجل وراق، وليس مدرساً في كلية، فلم يرَ شيئاً في أن يقع في ذلك الخطأ، ولا في أن يرجع عنه بسهولة، فيصححه في طبعته الجديدة، أما مقلده في ذلك التحريف فأستاذ مدرس في كلية، لا في معهد ابتدائي أو ثانوي، فلا يصح أن يسجل على نفسه مثل ذلك الخطأ، ولا يصح أن يرجع عنه بالسهولة التي رجع بها ذلك الوراق، بل يجب أن يتبناه لنفسه، وأن يدافع عنه بما يليق بأستاذ جامعي.

والحقيقة أنني استكثرت في أول الأمر مثل هذا على ذلك الأستاذ، واعتراني الشك في خلو نسختي من هذه الزيادة التي تبلغ نحو سبعة أسطر، وكنت قد نسيت بطول الزمن وقوع ذلك في طبعة صبيح أفندي القديمة، فأعدتُ بحث ذلك من الناحية العلمية، فوجدت سياق حاشية الدسوقي يحتم أنها منها، ولم أكتفِ بهذا، بل أخذتُ أبحث في نسخة أخرى من شروح التلخيص غير نسختي، فوجدت تلك النسخة التي لم تضع فاصلاً في ذلك الموضع بين الإيضاح وحاشية الدسوقي بمكتبة كلية اللغة العربية، ووجدت بعض من طالعها قام بوضع ذلك الفاصل في موضعه، فعلمت من أين وقع ذلك الأستاذ في ذلك التحريف، ونبهت على ذلك في كتابي - دراسة كتاب في البلاغة - ولكن فاتني أن أرجع أيضاً إلى طبعة صبيح أفندي القديمة، لتنتقل القصة من هذه الطرافة إلى طرافة أعجب منها، ويعلم من بقى من زمننا القديم كيف يكون الإصرار على الخطأ في هذا الزمن الجديد!

فكان نسياني وقوع ذلك التحريف في طبعة صبيح القديمة فرصة سانحة لذلك الأستاذ، ولا يصح أن يترك انتهازها وهو مدرس في كلية، فطلب مني أن أطلع على تلك الزيادة فيها في ذلك الموضع، وإن كان قد جعله في باب التعريف باللام لا في باب الوصف، ولكنه يعرف أن طبعة صبيح ليست حجة في ذلك ولا سيما بعد رجوعه عنه في طبعته الجديدة، فلا بد أن يضيف إلى ذلك نسخة خطية للإيضاح في دار الكتب الملكية، من غير أن يعين رقمها، وهو ممن يُعنى بتعيين أرقام المراجع، لأنه يعرف غفلة الناس في هذا الزمن، وسرعة تصديقهم لكل دعوى حتى صار العلم بيننا غريباً ذليلاً لا يجد من

يغار عليه، أو يهّمه تحقيق مثل هذا فيه، ولكن كان على الأستاذ أن يعرف مع هذا أنه لا يزال في الناس من لم يصل في الغفلة إلى ذلك الحد، ومن يبعث الشك في نفسه عدم تعيين رقم تلك النسخة الخطية للإيضاح في دار الكتب الملكية، إذا لم يأخذ منه يقين أنه لا يوجد فيها تلك النسخة.

وقد رجعت فعلاً إلى نسخ الإيضاح الخطية بدار الكتب الملكية، فلم أجد ذلك التحريف الذي ادعى وجوده فيها ذلك الأستاذ، ولا يمكن أن توجد نسخة خطية للإيضاح فيها ذلك التحريف، لأن مصدره معروف وهو طبعة صبيح القديمة، وسبب وقوعه فيها معروف، وهو عدم وجود ذلك الفاصل بين الإيضاح وحاشية الدسوقي في نسخة مطبعة السعادة من شروح التلخيص.

ولينظر بعد هذا صديقي الأستاذ عباس خضر في كتابي - دراسة كتاب في البلاغة - فسيجد بين ما فيه من مباحكات لفظية كنت مضطراً إليها كثيراً من مثل تلك القصة الطريفة، وسيجد فيه مجالاً لدعاباته العلمية البريئة، كما يجد أن معركة القزويني لا تخلو من فوائد، أقلها حمل بعض الناس على التدقيق في التأليف وتصحيح الكتب، وإن كان لها مضار بين الطلاب من جهة ما وقع فيها من الإسفاف، ولو كنت متصلاً بالرسالة في ذلك الوقت لدار فيها ذلك النقد فمضت المعركة القزوينية بريئة بفضل حكمة صاحبها، وضنه بصفحاتها على غير النقد البريء.

بين الرافعي والعقاد

- ١ -

قرأت ما يدور الآن من الجدل بين أنصار الرافعي وأنصار العقاد، وقد أردت أن أدلي بهذه الكلمة الصغيرة في البيت الذي يطعن فيه أنصار الرافعي من قصيدة العقاد في الغزل الفلسفي:

فِيكَ مِني وَمِنَ النَّاسِ وَمِن ... كُلِّ مَوْجُودٍ وَمَوْعُودٍ تَوَّام

فقد ذهب الرافعي رحمه الله في نقده إلى أن من كل موجود البق والقمل والنمل والخنفساء والوباء والطاعون والهيفة وزيت الخروع والملح الإنجليزي، إلى واوات من مثلها لا تعد، أف يكون هذا كله في حبيب إلا على مذهب العقاد في ذوقه ولغته وفلسفته؟

ورأيي في هذا أن العقاد يمشي في بيته مع بعض الفلاسفة الذين يرون كل شيء في الطبيعة جميلاً، ويذهبون فيها مذهب الهيام الذي يبدي كل شيء فيها حسناً، وهذا شأن كل محب مع حبيبه إذ يبلغ به الهيام فيه إلى حد لا يرى فيه نقصاً أو عيباً، بل إلى حد أن يري نقصه كمالاً وجمالاً:

وَعَيْنُ الرِّضَا عَن كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ ... وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبَدِي الْمَسَاوِيَا

فبيت العقاد من هذه الناحية منسجم مع موضوع قصيدته في الغزل الفلسفي، ولم يكن فيه محتاجاً إلى تقييد جرير في قوله:

ما استوصف الناسَ من شيءٍ يَرُوقُهُمْ ... إِلَّا أَرَى أُمَّ عَمْرٍو فَوْقَ مَا وَصَفُوا
لأن جريراً لم يكن يتغزل على ذلك النحو الفلسفي، وإنما كان يذهب في غزله المذهب الظاهر في الشعر العربي.

ولابد أن نشير بعد هذا إلى أن كل شيء في هذا الكون لا يخلو من حسن يسوغ إجراء بيت العقاد على عمومته، وقد ذهب إلى هذا بعض العلماء في تفسير قوله تعالى: (الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين) قال العلامة الزمخشري: إنه ما من شيء خلقه إلا وهو مرتب على ما اقتضته الحكمة، وأوجبته المصلحة، فجميع المخلوقات حسنة، وإن تفاوتت إلى حسن وأحسن.

قرأت ما كتبه الأستاذ كامل محمود حبيب فيما رأيته من صحة قول العقاد:
 فيك مني ومن الناس ومن ... كل موجود وموعد تؤام
 لأن كل شيء في الكون لا يخلو من حسن يسوغ إجراء بيت العقاد على
 عمومته، فلم يسعه إلا أن يعترف بعموم هذا الحسن، ولكنه فسره بمعنى الدقة
 في الصنع وجمال الخلق.

وهو يرى أن هناك جمالين: أحدهما جمال بهذا المعنى الذي ذكره من دقة
 الصنع وجمال الخلق. وثانيهما جمال لم يستطع تفسيره، بل قال: إنه الجمال
 الذي يجذب القلب، ويأسر الفؤاد، ولا يمكن أن يجده الإنسان في الدودة وفي
 الدبابة وغيرها مما تشمئز منه النفس، ويعافه الذوق.

وإنني لأقول للأستاذ الفاضل: إنه لا جمال في الدنيا إلا بمعنى دقة الصنع،
 وجمال الخلق، وهو عام في كل ما خلق الله تعالى، وإن كان لكل نوع من ذلك
 جماله الذي قد يكون قبحاً في غيره.

ولا شيء بعد هذا في أن يقول العقاد إن معشوقته فيها من كل شيء من
 هذا الكون الجميل، وهذا كما يقول: إن زيدا فيه جزء من كل حيوان، فيصح
 لك هذا القول، لأن الحيوانية العامة جزء من زيد، وهي جزء من كل حيوان.
 بل يجب أن نقبل هذا من العقاد كما نقبل منهم تشبيه الوجه الحسن
 بالبدر، مع أنك إذا ذهبت تستقصي في البدر ما تستقصيه في بيت العقاد يضيع
 منك هذا التشبيه الجميل، ويكون لك في البدر من الجبال والكهوف وما إلى
 ذلك ما في بيت العقاد من الدود والذباب ونحوها.

على أن الأمر لا يقف في بيت العقاد عند الصورة الحسية من معشوقته،
 بل يتناول مع هذا صورتها النفسية، فهي حلوه ومره، وهي نعمة وبلاء، وهي
 سعادة وشقاء، وهي في مرارتها أشد من الصاب، وإن شئت قلت من الملح
 الإنجليزي الذي تهكم به الرافعي رحمه الله، وهي في هذا حلوة وجميلة أيضاً،
 ومثلها في هذا مثل ذلك الممدوح الذي قال فيه بعض الشعراء:

هو غسل إذا ياسرته ... وإن عاسرته فهو صاب

ولست بعد هذا في حاجة إلى إعادة الكلام في بيت الأستاذ العقاد، وليس
 عندي من التعصب له أو للرافعي ما يدعوني إلى إطالة هذا الجدل.

مقاييس الشعر

ذكر ابن سلام أنه شهد خلفاً وقد قيل له: من أشعر الناس؟ فقال: ما ينتهي هذا إلى واحد يُجتمع عليه، كما لا يُجتمع على أشجع الناس، وأخطب الناس، وأجمل الناس.

وإذا أردنا أن نبحث عن السبب في تشعب الخلاف في ذلك إلى هذا الحد لم نجده يرجع إلا إلى أن علماء الأدب لم يهتدوا في ذلك إلى مقياس عام للشعر يمكن به وضع كل شاعر في مرتبته التي يستحقها بموجب هذا المقياس العام، ويرجع إليه علماء الأدب فتتفق عليه كلمتهم في ترتيب طبقات الشعراء، أو يقرب الخلاف بينهم في هذا ولا يتشعب ذلك التشعب.

وإن عدم اهتدائهم إلى ذلك المقياس العام للشعر ليُجعل خلافهم في ترتيب طبقات الشعراء على استفحاله بينهم مما يجدر بالباحث عدم الاعتداد به، لأنه يكاد يكون خلافاً لفظياً لا حقيقياً، إذ لكل فريق وجهة نظر فيمن يقدمونه من الشعراء خلاف وجهة نظر الآخرين.

كما يقدم أهل البصرة امرأ القيس لسبقه إلى ابتداء أشياء استحسناها العرب واتبعه الشعراء، من استيقاف الصحب وبكاء الأطلال، وتشبيه النساء بالظباء وغير ذلك.

وكما يقدم أهل الحجاز زهيراً والنابغة، لأن زهيراً كان أحكم الشعراء شعراً، وأبعدهم من السخف، وأجمعهم لكثير من المعاني في قليل من الألفاظ، وأنه كان لا يعاظم بين الكلام، ولا يتبع حوشيّه، وأنه مع بلوغه ما بلغ في المدح لم يمدح أحداً بغير ما هو فيه، ولأن النابغة كان أحسنهم ديباجة شعر، وأكثرهم رونق كلام، وأجزلم بيتاً، وكان شعره منشور لا تكلف فيه، وكما يقدم أهل الكوفة الأعشى لأنه كان أكثرهم عروضاً، وأذهبهم في الشعر فنوناً، وأكثرهم طويلة جيدة.

وقد قسم علماء الأدب الشعراء تقسيماً يمكن أن يُعد من المقاييس العامة للشعر، ولكنه لا يفيدنا في ترتيب طبقات الشعراء الفائدة المطلوبة، فقالوا: إن الشعراء أربعة أقسام:

شاعر فحل وهو الذي يجيد الشعر ولا يروي لغيره.

وشاعر خنْذِيْدٌ وهو الذي يجيد الشعر ويروي الجيد من شعر غيره، فهو شاعر وعالم بالشعر.

وقد يقال الفحل لما يشمل هذين القسمين فيكون أعم من الخنْذِيْدِ. وشاعر وسط، وهو الذي لا يبلغ رتبة الفحول ولا ينحط شعره إلى الرديء.

وشُعْرُوْرٌ أو شُويعر وهو الرديء.

وقد وضعنا للشعر مقياساً عاماً يتفاضل فيه الشعر باعتبار نبل أغراضه وشرف مقاصده، قبل أن يتفاضل بجماله وألفاظه ومعانيه، ولقد وازنا بهذا المقياس بين امرئ القيس وعدي بن زيد في كتابنا (زعامة الشعر الجاهلي)، وبين أبي العتاهية وبشار وأبي نواس فيما كتبناه في مجلة (الرسالة) الغراء عن أبي العتاهية، فخرجنا من هذا بتفضيل عدي بن زيد على امرئ القيس، وتفضيل أبي العتاهية على بشار وأبي نواس، وهو أمر لا يمكن أن يخالفنا فيه أحد يوافقنا على صحة هذا المقياس الذي وضعناه للموازنة بين الشعراء؛ وإنها لميزة كبيرة له يظهر فضلها إذا نظرنا فيما روى في ذلك عن خَلْفٍ فيما سبق.

ولكن جمهرة أدبائنا لا يوافقون على هذا المقياس الجديد، وينكرونه علينا أشد الإنكار، وهم معذورون في هذا الإنكار أشد العذر، لأن دراسة الأدب قد سارت من نشأتها إلى الآن على خلاف رأينا في هذا المقياس، حتى إن الأصمعي رحمه الله وسامحه كان يقول: إن الشعر لا يقوى إلا في باب الشر، فإذا دخل في الخير لان، وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الحمر والخيل والحروب والافتخار وغير ذلك.

وقد ذكر قدامة بن جعفر في كتابه (نقد الشعر) رأياً في ذلك أخف من رأي الأصمعي، فهو يرى أن الذي يلزم الشاعر فقط أنه إذا شعر في أي معنى كان من الرفعة والضعة، والرّفث والنزاهة، والبذخ والقناعة، والمدح والذم وغير ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة التي يملئها على الشاعر وجدانه، ويوحى إليه شيطانه، أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة.

وقد حملني ذلك النفور من رأيي في قياس الشعر بأغراضه ومقاصده قبل ألفاظه ومعانيه على تقييد كل ما أجده يؤيده في مطالعاتي، فوصلت في ذلك إلى طائفة صالحة من أقوال الحكماء والشعراء، ولم أقصد من مقالتي هذا إلا تقييدها على صفحات مجلة (الرسالة) الغراء.
قال الأحوص:

وما الشعر إلا حكمة من مؤلفٍ ... لمنطق حقٍّ أو لمنطق باطل
وقال فكتور هوجو: الشاعر مصلح عظيم، وني كريم، أرسله الله لقومه هادياً إلى الحرية والجمال والحب.
وقال حسان بن ثابت:

وإن أشعر بيت أنت قائله ... بيت يقال إذا أنشدته صدقاً
وإنما الشعر لبُّ المرء يعرضه... على البرية إن كينساً وان حُمقاً
وقال معاوية بن أبي سفيان لعبد الرحمن بن الحكم: إنك قد لهجت بالشعر، فإياك والتشبيب بالنساء فتعزّ شريفة، والهجاء فتتهجن كريماً، أو تثير لئيماً، وإياك والمدح فهو كسب الأندال، ولكن افخر بمآثر قومك، وقل من الأمثال ما تزين به نفسك، وتؤدب به غيرك، وإن لم تجد من المدح بداً فكن كالملك المرادي حين مدح فجمع في المدح بين نفسه وبين الممدوح فقال:
أحللت رَحلي في بني تُعلٍ ... إن الكريم للكريم مَحَلٌ
وقال النابغة الشيباني:

وإني حاكمٌ في الشعرُ حكماً ... إذا دُكرَ القوافي والنَّشيدُ
فخير الشعر أكرمه رجلاً ... وشَرُّ الشعر ما نطق العبيد
وقال أيضاً:

من الشعراء أكفاءٌ فحولٌ ... وفرّ اثون أن نطقوا أساءوا
فهل شعران شِعْرُ غِناً وحكمٌ ... وشعرٌ لا نصيح به سواء؟
وقال أبو نواس:

الشعر ديوانُ العرب ... أبداً وعنوانُ الأدبِ
لم أعُدْ فيه مفاخري ... ومديح آبائي النُجْبِ
ومقطّعاتٍ ربّما ... حلّيت منهنّ الكتب

لا في المديح ولا الهجا ... ء ولا المجون ولا اللعب

ودخل العجاج على عبد الملك بن مروان فقال له: بلغني أنك لا تحسن الهجاء، فقال: يا أمير المؤمنين من قدر على تشييد الأبنية أمكنه خراب الأخبية، قال: وما يمنعك من ذلك؟ قال: إن لنا عزاً يمنعنا من أن نُظلم، وحلما يمنعنا من أن نظلم. قال: لكلماتك أحسن من شعرك، فما العز الذي يمنعك من أن تظلم؟ قال: الأدب المستطرف، والطبع التالد. قال: لقد أصبحت حكيمًا، قال: وما يعني من ذلك وأنا نجي أمير المؤمنين؟
وقال أبو العلاء المعري:

مُلُّ المَقَامِ فكم أعاشر أمة ... أمرت بغير صلاحها أمراؤها

فِرْقًا شعرتُ بأنها لا تقتني ... أدباً وأن شرارها شعراؤها

وقال الفارابي: إن أكثر شعر العرب في النهيم والكريم، وذلك أن النوع الذي يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق، ولذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان، ويؤدبوا من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم، فإنه ليس تحث العرب في أشعارها على شيء من الفضائل سوى هاتين الفضيلتين، وإنما تتكلم فيهما على طريق الفخر، لأن أكثر شعرهم من شعر المطابقة الذي يصفون به الجمادات كثيراً والحيوان والنبات. وأما اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلا وهو موجه نحو الفضيلة والكف عن الرذيلة، وما يفيد أدباً من الآداب، أو معرفة من المعارف.

وقال محمود سامي البارودي:

الشعر زَيْنُ المرء ما لم يكن ... وسيلة للمدح والذم

قد طالما عَزَّ به معشرٌ ... ورُبُّما أزرَى بأقوام

فاجعله فيما شئت من حكمة ... أو عظة أو حسب نام

وَاهْتَفَ به من قبل تسريجه ... فالسهم منسوب إلى الرامي

ولا شك أن من ينظر في هذه الأقوال والأشعار لهؤلاء الحكماء والشعراء يجدها تتفق تمام الاتفاق مع ذلك القياس الذي وضعناه للشعر ليصلح به أمره، ويحسن في الناس أثره.

هل تتكرر ما لنفي النفي؟

ذكر ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك أنه يشترط في عمل (ما) عمل (ليس) ألا تكون مكررة، فإن تكررت بطل عملها، نحو (ما ما زيد قائم) فالأولى نافية، والثانية نعت النفي، فصار الكلام إثباتاً. وكان على ابن عقيل قبل أن يشترط ذلك الشرط الذي انفرد به أن ينظر: هل تجيز العربية هذا الأسلوب أو لا تجيزه؟ وإني لا أذكر أنه مر عليّ في كلام العرب منظومه ومنشوره مثل ذلك الاستعمال، وإنما يتكرر حرف النفي فيها للتأكيد، مثل قول الشاعر في تكرر ما:

لا يُنسك الأسي تأسياً فما ... ما من حمامٍ أحدٌ معتصماً

ومثل قول الآخر في تكرر لا:

لا لا أبوح بحب بثينة إنها ... أخذت عليّ موثقاً وعهوداً

ولست أدري لم تقول العرب في الإثبات (ما ما زيد قائم) ولا تقول من أول الأمر (زيد قائم) وقد قامت لغتهم على مراعاة الدقة في الأسلوب، بحيث لا يزيدون فيها ولا ينقصون إلا لسبب من الأسباب؟

قال بعض طلابي في الدرس: إنه يجوز أن يكون أصل ذلك الأسلوب أن شخصاً قال (ما زيد قائم) فترد عليه قوله بقولك له (ما ما زيد قائم). فقلت له: إني إذا رددت عليه بذلك أكون مخطئاً، لأنه حينئذٍ يكون منكراً لقيام زيد، فيجب أن أرد عليه بكلام مثبت مؤكد، فأقول له (إن زيدا قائم)، ولا يصح أن أرد عليه بذلك النفي المتكرر غير المؤكد، وهذا أمر معروف في علم المعاني.

وقال بعض الشيوخ: إن ذلك الأسلوب لم يرد مثله عن العرب، ولكنه يصح لنا أن نقوله، وهذا يكفي في تسويغ كلام ابن عقيل.

فقلت له: إن مثل هذا قد مضى زمنه، ولا يمكن أن يقبله الآن أحد منا، لأن النحو موضوع لكلام العرب لا لكلامنا.

وقد ورد أسلوب نفي النفي في لغة العرب على نحو آخر مقبول يدخل فيه الاستفهام الإنكاري على النفي لأجل نفيه، لأن الاستفهام الإنكاري يفيد النفي، ونفي النفي إثبات، وهذا كما في قوله تعالى: (أليس الله بكاف عبده)

فهو بمعنى قولنا: الله كاف عبده ، ولكنه يفيد ذلك على أبلغ وجه وأحسن أسلوب، وقد قام الإنكار فيه مقام التأكيد اللازم في الرد على إنكارهم، بل هو أقوى من التأكيد في اقتلاع الإنكار من أنفسهم. ومن ذلك الأسلوب أيضا قول الشاعر:

ألستم خير من الركب المطايا ... وأندى العالمين بطون راح
وقد قيل: إنه من أجل هذا كان أمدح بيت قالته العرب، ولا شك أن
الفرق كبير بينه وبين ذلك الأسلوب الذي أجازته ابن عقيل، ومع هذا نحب أن
نُشرك قراءة الرسالة في أمره، فلعل بعضهم يحفظ عن العرب شاهداً له.

طباعية لا طبيعية ولا طبيعية

قال الإمام العالم الأديب أبو حيان التوحيدي في المقابسة الثانية والعشرين فيما بين المنطق والنحو من المناسبات ص ١٧٢ من كتاب المقابسات : وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية .

فنسب إلى طباع ولم ينسب إلى طبيعة، وتحرز بذلك من المشكلة القائمة الآن في النسب إليها، وقد جاء في القاموس: الطبع والطبيعة والطباع ككتاب: السجية جبل عليها الإنسان أو الطباع ككتاب: ما ركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الأخلاق التي لا تزايلنا، كالطامع كصاحب.

فهل لنا أن نقلد ذلك الإمام الجليل في تلك النسبة، ونقول في هذا المعنى طباعية وطباعي ، ولا نقول طبيعي ولا طبيعي؟ لأن النسبة الأولى تخالف القياس في المنسوب إلى ما يكون إلى فعيلة.

والنسبة الثانية تلتبس بالنسبة إلى طبع بفتح الطاء، والباء، وهو الصدأ والدنس، ولاشك أن مثل هذا الالتباس له حكمه في اللغة، وقد أوجب دفعه كثيراً من أحكام النحو.

الفصل في نبوة المتنبى من شعره

١ -

يعتمد الباحثون في نبوة المتنبى على تلك الأخبار المتناقضة في أمر نبوته، فيذهبون فيها مذهبين متناقضين: فريق يجزم بوقوع هذه الدعوى منه، وفريق يجزم بأنها من اختراع أعدائه؛ وكل فريق يتعصب للأخبار التي تؤيد مذهبه، ويجزم بصحتها كل الجزم، ويطعن في صحة الأخبار التي لا توافق مذهبه، وتؤيد مذهب الفريق الآخر، وقد ضاع الحق في ذلك بين التعصب للمتنبى والتعصب عليه، ولم تنهض فيه حجة واضحة تقطع بالحق من ذينك المذهبين، وتقضي على هذا الخلاف الذي لم ينته إلى الآن.

ولا خلاف بين الفريقين في إطلاق لقب المتنبى على أبي الطيب، وإنما الخلاف في أنه أطلق عليه لادعائه النبوة في حديثه، أو لقوله:

أنا ترب الندى وربّ القوافي ... وسِمام العدى وغيظ الحسود

أنا في أمة تداركها الـ ... هـ غريب كصالح في ثمود

ما مُقامي بأرض نخلة إلا ... كمقام المسيح بين اليهود

هذا هو ما حكاه أبو الفتح عثمان بن جني عن أبي الطيب نفسه؛ وأما الأول فحكاه أبو عبد الله معاذ بن إسماعيل اللاذقي قال: قدم أبو الطيب المتنبى اللاذقية في سنة نيف وعشرين وثلثمائة وهو لا عذار به، وله وفرة إلى شحمتي أذنيه فأكرمه وعظّمته لما رأيت من فصاحته وحسن سمته، فلما تمكن الأنس بيني وبينه وخلوت معه في المنزل اغتناماً لمشاهدته، واقتباساً من أدبه، قلت: والله إنك لشاب خطير تصلح لمنادمة ملك كبير، فقال: ويحك أتدري ما تقول؟ أنا نبي مرسل، فظننت أنه يهزل، ثم تذكرت أنني لم أسمع منه كلمة هزل قط منذ عرفته فقلت له: ما تقول؟ فقال أنا نبي مرسل، فقلت له: إلى من مرسل؟ فقال: إلى هذه الأمة الضالة المضلة. قلت تفعل ماذا؟ قال: أملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. قلت بماذا؟ قال: بإدراك الأرزاق، والثواب العاجل لمن أطاع وأتى، وضرب الرقاب لمن عصى وأبى. فقلت له: إن هذا أمر عظيم أخاف عليك منه، وعدلته على ذلك، فقال بديهة:

أبا عبد الإله مُعَاذِ إني ... خفيّ عنك في الهيجا مقامي

ذكرتَ جسيمَ مطَّلي وأني ... أخاطر فيه بالمُهجِ الجسام
 أمثلي تأخذ النكباتُ منه ... ويجزع من ملاقاة الحمام
 ولو برز الزمان إلي شخصاً ... لخصب شعر مفرقه حُسام
 وما بلغت مشيئتها الليالي ... ولا سارتُ وفي يدها زمامي
 إذا امتلأت عيون الخيل مني ... فويل في التيقظ والمنام
 ثم ذكر بعد هذا أنه لم يزل معه حتى قال له: أبسط يدك اشهد أنك رسول
 الله، قال: فبسط يده فبايعته بيعة الإقرار بنبوته، ثم قال:

أيّ محلّ أرتقي ... أيّ عظيم أتقي
 وكلّ ما قد خلق الله ... وما لم يخلق
 محتقر في همتي ... كشعرة في مفرقي

وقد يكون هذا الذي ذكره أبو عبد الله معاذ بن إسماعيل اللاذقي
 صحيحاً، ولم يكن المتنبّي إذا صح أنه ادعى النبوة أول من ادعاها في الإسلام،
 فقد ادعاها قبله وبعده خلق كثير، وقد يكون هذا غير صحيح؛ وربما يؤيد هذا
 أن الأبيات الأولى رويت في ديوانه على أنه قالها وقد عدله معاذ في إقدامه في
 الحرب، وأن الأبيات الثانية لا تتفق مع دعواه النبوة، وكثير من الناس يتخذها
 دليلاً على إلحاده.

وقد يكون ما رواه ابن جني هو الصحيح، وله شواهد كثيرة في الأدب
 العربي، ومن هذا أن شاس بن نهار من شعراء الجاهلية لقب بالممزق لقوله:
 فإن كنت مأكولاً فكن أنت آكلاً ... وإلا فأدركني ولما أمزق
 وأن محصن بن ثعلبة وهو شاعر جاهلي أيضاً لقب بالمثقب لقوله:
 رددن تحية وكنن أخرى ... وثقبن الوصاوص للعيون
 وأن خدّاش بن بشر المجاشمي وهو شاعر إسلامي لقب بالبعيث لقوله:
 تبعث مني ما تبعثُ بعد ما ... استمر فؤادي واستمر عزيمي
 ومن ذلك أن جران العود العبدي سمي بهذا لقوله:
 خذا حذراً يا جارتني فإنني ... رأيت جرانَ العود قد كاد يصلح
 ومن ذلك أن المرقش الأكبر لقب بهذا لقوله:
 الدار قفر والرسومُ كما ... رُقش في ظهر الأديم قلم

واسم المرقش ربيعة بن سعد بن ملك.

ومن ذلك أن مدرج الرياح لقب بهذا لقوله:

ولها بأعلى الجزع رسمٌ دارس ... درجت عليه الرياح بعدك فاستوى
فإذا نظرنا إلى هذه الأخبار المتناقضة في ذاتها لم تشفِ غليلنا في هذه النبوة
المزعومة؛ وليس أمامنا فيها إلا اللجوء إلى ما سموه علم الجرح والتعديل،
وإني لا أثق كثيراً بهذا العلم، لأنه مختلف أيضاً في أمر رواة الأخبار، ولأنه
يعتمد على ظاهر أمرهم وهو لا يدل حقيقة عليهم.
فلا بد من اللجوء إلى أمر آخر يشفي غليلنا في أمر هذه النبوة، وذلك
الأمر هو الشعر الذي قيل في العهد الذي يقال إن المتنبي ادعى فيه هذه
الدعوى، وسنبداً بهذا في المقال الآتي.

٢ -

وتوجد قصيدتان تنسبان إلى المتنبي في هذا العهد، إحداهما قالها وهو
بأرض نخلة، وهي ديار بني كلب الذين يقال إنه تنبأ فيهم وهي هذه القصيدة:

كم قتيلٍ كما قُتِلْتُ شهيدٍ ... ببياضِ الطُّلي ووردِ الحدودِ
وعيونِ المها ولا كعيون ... فتكتُ بالمتيمِّ المعمودِ
دَرَّ دَرُّ الصِّبَا أَيَّامَ تَجْرِ ... يرِ ذِيولِي بدارِ أثلةِ عودي
عَمَرَكَ اللهُ هل رأيتَ بدورا ... طلعتُ في براقعِ وعقودِ
رامياتٍ بأسهمِ ريشها الهدُ ... بُ تشقُّ القلوبَ قبلِ الجلودِ
يَتَرَشَّفَنَ من فمي رشفات ... هُنَّ فيه أحلى من التوحيدِ
كلُّ خَمَصَانَةٍ أَرَقَّ من اللحم ... ر بقلبِ أقسى من الجلمودِ
دَاتِ فرعِ كأنما ضرب العن ... بر فيه بماء وردِ وعودِ
حالكِ كالعُدَّافِ جَثَلِ دَجُوجِ ... ي أثيثِ جَعَدِ بلا تجعيدِ
تحمل المسكَ عن غدائرها الرِّ ... يحُ وَتَفْتَرُّ عن شتيتِ برودِ
جمعتُ بين جسمِ أحمدَ والسُّقُ ... م وبين الجفونِ والتسويدِ
هذه مهجتي لديك لَحِينِي ... فانقصي من عذابها أو فزيدي
أهل ما بي من الضنا بطلُ صي ... د بتصنيفِ طُرَّةٍ وبجيدِ
كلُّ شيءٍ من الدماء حرام ... شرُّه ما خلا دم العنقودِ

فاسقنيها فدَى لعينيك نفسي ... من غزال وطارفي وتليدي
 شيبُ رأسي وذلي ونحولي ... ودموعي على هواك شهودي
 أيّ يوم سررتني بوصال ... لم ترعني ثلاثة بصدود
 ما مُقامي بأرض نخلة إلا ... كمقام المسيح بين اليهود
 مفرشي صهوة الحصان ولك ... ن قميصي مسرودة من حديد
 لأمة فاضة أضاة دِلاص ... أحكمت نسجها يدا داود
 أين فضلي إذا قنعتُ من الده ... ر بعيش مُعجل التنكيد
 ضاق صدري وطال في طلب الرّز ... ق قيامي وقلّ عنه قعودي
 أبداً أقطع البلاد ونجمي ... في نحوس وهمتي في سَعُود
 فلعلي مؤمّلُ بعض ما أب ... لغ باللطف من عزيز حميد
 لسري لباسه خشن القط ... ن ومرؤي مرّ وليس القرود
 عش عزيزاً أو مت وأنت كريم ... بين طعن القنا وخفق البنود
 فرؤوس الرّماح أذهب للغي ... ظ وأشفى لغلّ صدر الحقود
 لاكما قد حييت غير حميد ... وإذا متّ متّ غير فقيد
 فاطلب العزّ في لظى وذر الد ... لّ ولو كان في جنان الخلود
 يقتل العاجز الجبان وقد يع ... جز عن قطع بخنق المولود
 ويوقى الفتى المخسّ وقد خو ... ض في ماء لبّة الصنديد
 لا بقومي شرفت بل شرفوا بي ... وبنفسي فخرتُ لا بجدودي
 وبهم فخر كل من نطق الضا ... د وعودُ الجاني وغوث الطريد
 إن أكن معجباً فعُجبٌ عجيب ... لم يجد فوق نفسه من مزيد
 أنا تربُّ الندى وربّ القوافي ... وسمامُ العدى وغيظ الحسود
 أنا في أمة تداركها الل ... ه غريبٌ كصالح في ثمود

ويجب قبل أن ننظر في هذه القصيدة من جهة اتفاقها مع دعوى النبوة التي
 تنسب إلى المتنبّي أن ننبه إلى أن النبوة لا تتفق مع صناعة الشعر، لأن الشعر
 العربي إلى ذلك الوقت كان صناعة أوزان وكلام، ووظيفة النبوة أسمى من أن
 تتقيد بقيود الشعر، أو تعني عنايته بزخرف اللفظ، أو تعتمد اعتماده على

الخيال، وقد أشار إلى هذا قوله تعالى في سورة يس: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين).

كما يشير إلى ذلك وإلى بُعد النبوة مما كان يلبس الشعر من اللهو والعبث قوله صلى الله عليه وسلم: لما نشأت بُغضت إلي الأوثان، وبغض إلى الشعر، ولم أهم بشيء مما كانت الجاهلية تفعله إلا مرتين، كل ذلك يحول الله بيني وبين ما أريد من ذلك، ثم ما هممت بسوء بعدهما حتى أكرمني الله برسالته، قلت ليلة لغلام كان يرعى معي: لو أبصرت لي غنمي حتى أدخل مكة فأسمر كما يسمر الشباب، فخرجت لذلك حتى جئت أول دار من مكة أسمع عزفاً بالدفوف والمزامير لعرس بعضهم، فجلست لذلك فضرب الله على أذني فمت، فما أيقظني إلا مس الشمس، ولم أقض شيئاً عراني مرة أخرى مثل ذلك.

وهذا كله لم يكن المتنبى ليجهله، وما كان له أن يقدم على دعوى النبوة معه، ولعل الذين نسبوا إليه هذه الدعوى قد شعروا بشيء من هذا حينما جعلوا له قرآناً يعارض به القرآن الكريم، لأنهم رأوا أن الشعر وحده لا يصح أن يستقل بأمر النبوة، أو لا يلتئم معها.

ومن ذلك الذي نسبوه إليه وذكروا أنه زعم أنه قرآن أنزل عليه: والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، إن الكافر لفي أخطار، امض على ستتك، واقف أثر من كان قبلك من المرسلين، فان الله قانع بك زيغ من ألد في الدين، وضل عن السبيل.

وكم يكون الشعر أبعد من وظيفة النبوة إذا كان صاحبه يتكسب به كصاحبنا المتنبى، فإنه نشأ شاعراً مداحاً يتكسب بشعره، ويسأل به، ومن هذا قصيدته في مدح محمد بن عبيد الله العلوي، ومطلعها:

أهلاً بدار سباك أغيدُها ... أبعدُ ما بان عنك خردُها

وقد ذكر فيها أن ناقته حملته إلى هذا الممدوح:

إلى فتى يُصدر الرماح وقد ... أنهلها في القلوب مُوردُها

له أياد إليّ سالفةٌ ... أعدُّ منها ولا أعدُّها

ثم طفق يمدحه إلى أن قال:

وكم وكم نعمة مُجَلَّلَةٌ ... ربيتها كان منك مولدُها
وكم وكم حاجةٍ سمحت بها ... أقرب مني إليّ موعدها
ومكرمات مشت على قدم ال ... بر إلى منزلي تردُّدها
أقرّ جلدي بها عليّ فلا ... أقدرُ حتى الممات أجحدُها
فعد بها لا عدمتُها أبداً ... خيرِ صلوات الكريم أعودُها
وقد عدله أبو سعيد الجيمري في ذلك العهد على تركه لقاء الملوك
وامتداحهم، فقال له:

أبا سعيدٍ جَنَّب العتبا ... فُربٌ رأى أخطأ الصوابا
فانهم قد أكثروا الحجابا ... واستوقفوا لردنا البوابا
وإن حدَّ الصارمِ القرضابا ... والدّابلات السُّمر والعرابا
ترَفَعُ فيما بيننا الحجابا

ولاشك أن طبقة الشعراء المتكسبين أدنى طبقات الشعراء نفوساً، وأبعدها
عن الصلاح والتقوى، وهي طائفة تتخذ الشعر وسيلة لجمع المال، ولا يهتمها
في دنياه غيره، ولا تطمح نفوسها إلى وظيفة كوظيفة النبوة تكليفاً من الكمال
الروحي ما ليس في طبيعتها.

وإن هذه الحادثة لتدل على مقدار ما بلغ إليه المتنبّي في ذلك قال: أذكر وقد
وردت في صباي من الكوفة إلى بغداد، فأخذت بجانب منديلي خمسة دراهم،
وخرجت أمشي في أسواق بغداد، فمررت بصاحب دكان يبيع الفاكهة
فاستحسنتها ونويت أن أشتريها بالدرهم التي معي، فتقدمت إليه وقلت: بكم
تبيع هذه الخمسة بطايخ! فقال بغير اكتراث: أذهب فليس هذا من أكلك،
فتماسكت معه وقلت: يا هذا دع ما يغيظ واقصد الثمن، فقال: ثمنها عشرة
دراهم، فلشدة ما جبهنّي ما استطعت أن أخاطبه في المساومة، فوقفت حائراً،
ودفعت له خمسة دراهم فلم يقبل، وإذا بشيخ من التجار قد خرج من الخان
ذاهباً إلى داره، فوثب إليه صاحب البطيخ من الدكان ودعا إليه وقال: يا
مولاي بطيخ باكور، بإجازتك أحمله إلى البيت فقال الشيخ: ويحك بكم هذا؟
قال: بخمسة دراهم، قال: بل بدرهمين، فباعة الخمسة بدرهمين وحمله إلى
داره، وعاد إلى دكانه مسروراً بما فعل، فقلت له: يا هذا ما رأيت أعجب من

جهلك! استمت علي في هذا البطيخ، وفعلت فعلتك التي فعلت، وكنت أعطيتك في ثمنه خمسة دراهم فبعته بدرهمين محمولاً فقال: اسكت. هذا يملك مائة ألف دينار، قال المتنبي: فعلت أن الناس لا يكرمون أحداً إكرامهم من يعتقدون أنه يملك مائة ألف دينار، وأنا لا أزال على ما تراه حتى أسمع الناس يقولوا: إن أبا الطيب قد ملك مائة ألف دينار.

- ٣ -

ولنعد إلى النظر في قصيدة المتنبي:

كم قَتِيلٍ كما قُتِلْتُ شهيدٍ ... بياضِ الطُّلى وورْدِ الخدودِ

فقد ابتدأها المتنبي بالنسيب على عادة الشعراء، وتدله في ذلك النسيب كل التدله، وقتل نفسه فيه من فرط الصبابة والوجد، ثم ذكر أيام الصبا والجهل وحن إليها، وتفنن في وصف الحسان اللاتي نسب بهن أيما تفنن. ولم يكفه ذلك التدله في النسيب، والتفنن في وصف النساء، بل عمد إلى الخمر ينسب بها أيضاً، ويتدله فيها بأكثر مما تدله في نسيبه.

ولا شك أن هذا الأسلوب في النسيب ووصف الخمر، لا يتفق مع ذلك الأسلوب الذي ينسب إليه في دعوى النبوة، ولا يمكن أن يحصل هذا وذاك من شخص واحد، لاختلاف نزعتهما، وتباين المشارب فيهما، واتجاه كل منهما إلى غاية تخالف الأخرى، فهو فيما ينسب إليه في دعوى النبوة رجل جد وصلاح، مبعوث إلى هذه الأمة الضالة المضلة، ويريد أن يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً؛ وهو في قرآنه يدعو إلى الأيمان ويحارب الإلحاد، ولكنه في شعره هازل خليع، يدعو إلى الفسق والفجور، وينغمس في حماة الضلال، ويبلغ من أمره أن يستهتر بالأيمان والتوحيد إلى هذا الحد في قوله:

يترشفن من فَمِي رَشَفَاتٍ ... هُنَّ فِيهِ أَحلى من التوحيد

وهذا البيت يذكر فيما يؤخذ على المتنبي من الإلحاد في الدين، فكيف يتفق أن يأتي في شعره وهو في عهد يدعو فيه إلى التوحيد ويحارب الإلحاد ويزعم فيه أنه نبي مرسل؟

ثم يبلغ أيضاً من أمره عندما أخذ في وصف الخمر أن يقول فيها هذا القول:

كلُّ شيءٍ من الدماءِ حرامٌ ... شُرْبُهُ ما خلا دم العنقود
فأيُّ نبي هذا الذي يحلل الحرام ويحرم الحلال؟ وأي ضلال يجاربه وهو
يدعو إلى هذا الضلال؟

وقد جاء البيت الأول في بعض الروايات:
يترشّفن من فمي رَشَفاتٍ ... هُنَّ فيه حلاوةُ التوحيد
وهو في هذه الرواية أخف في الاستهتار من روايته الأولى وهي الرواية
المشهورة.

فلما جاوز في قصيدته هذا كله، ووصل إلى مقصوده من الفخر بنفسه
وشكوى حاله، وحمل نفسه على تحمل الصعاب في سبيل آماله، كانت آماله
أشياء أخرى دنيوية، ولم تكن هي الآمال التي تنسب إليه في دعوى النبوة؛
فليس لهذه الآمال ذكر هنا، ولا تشتم لها فيه رائحة، وإنما هو هنا رجل يسعى
في اكتساب المجد، ويكدّ في طلب الغنى والمال، ويشكو من إخفاقه في هذا
الطلب مع كثرة سعيه فيه:

ضاق صدري وطال في طلب الرِّزِّ ... قِ قِيامي وقلِّ عنه قعودي
أبدأً أقطع البلاد ونجمي ... في نحوس وهمتي في سُعود
وهو أبدأً مولع بذلك الاستهتار حتى في مقام الجد، فإذا أمر بطلب العز لا
يفوته أن يقول إنه خير من الذل ولو كان في جنة الخلد، وأن يفضله ولو كان
في لظى على الذل.

فاطلب العزِّ في لظى ودّر الذل ... لّ ولو كان في جنان الخلود
فمثل هذا لا يصح أن يكون من شخص يدعي النبوة، ويدعو الناس إلى
العمل الذي يوصلهم إلى نعيم الله في الجنة. ولا فرق بينه في هذا وبين ذلك
الشاعر الجاهلي الذي سبقه إلى ذلك المعنى، وكان له من جاهليته ما يهون من
أمره فيه، وهو ذلك الشاعر الذي يقول:

حكم سيوفك في رقاب العذل ... وإذا بليتَ بدار ذلّ فارحل

دار النعيم بذلةٍ كجهنمٍ ... وجهنم بالعز أكرم منزلٍ

وكذلك هذا الفخر لا يليق ممن يدعي النبوة:

إن أكن معجباً فعُجبٌ عجيبٌ ... لم يجد فوق نفسه من مزيد

أنا ترَبُّ الندى ورَبُّ القوافي ... وسامُ العدى وغيظ الحسود
وهكذا نخرج من دراسة هذه القصيدة بيقين لا شك فيه، أنها لا تتفق مع
تلك النبوة المزعومة للمتنبى، فأما أن تكون هذه القصيدة مختلقة عليه، وأما أن
تكون تلك النبوة مكذوبة. وإذا كانت هذه القصيدة للمتنبى باتفاق الفريقين
المختلفين في أمر نبوته، فإن تلك النبوة تكون هي المكذوبة قطعاً.
وهذه قصيدة ثانية للمتنبى، قالها في ذلك العهد الذي ينسب إليه إدعاء
النبوة:

ضيفُ ألم برأسي غير محتشم ... والسيفُ أحسن فعلاً منه باللمم
ابعدُ بعدت بياضاً لا بياض له ... لأنت أسودُ في عيني من الظلم
بحبِّ قاتلي والشيبِ تغذيتي ... هواي طفلاً وشيبي بالغ الحلم
فما أمرُ برسم لا أسأله ... ولا بذات خمار لا تُريق دمي
تنفّست عن وفاءٍ غير منصدع ... يوم الرّحيل وشعب غير ملتئم
قبلتها ودموعي مزجُ أدمعها ... وقبلتني على خوف فما لِفم
فذقت ماء حياةٍ من مُقبّلها ... لو صاب ترِباً لأحيا سالف الأمم
ترنو إليّ بعين الظبي مُجهشةً ... وتمسح الطلُّ فوق الورد بالعمم
رؤيدَ حكمك فينا غير منصفةٍ ... بالناس كلّهم أفديك من حكم
أبديت مثل الذي أديتُ من جزعٍ ... ولم تحني الذي أجننتُ من ألم
إذن لبزكُ ثوبَ أصغره ... وصرت مثلي في ثوبين من سقم
ليس التعلُّ بالآمال من أربي ... ولا القناعة بالأقلال من شيمي
ولا أظن بنات الدهر تتركني ... حتى تسدُّ عليها طرقها هممي
لم الليالي التي أخنت على جدّتي ... برقة الحال واعذرني ولا تلم
أرى أناساً ومحصولي على غنم ... وذكر جودٍ ومحصولي على الكلم
ورَبُّ مال فقيراً من مُروته ... لم يُثر منها كما أثرى من العدم
سيصحب النصلُ مني مثل مضربه ... وينجلي خبري عن صمّة الصّمم
لقد تصبرتُ حتى لات مصطبر ... فالآن أقحم حتى لات مقتحم
لأتركنَّ وجوه الخيل ساهمةً ... والحربُ أقومُ من ساق على قدم
والطعنُ يحرقها والزجر يقلقها ... حتى كأنَّ بها ضرباً من اللمم

قد كلمتها العوالي فهي كالحة ... كأنما الصابُ معصوب على اللجم
 بكل مُنصلتٍ ما زالُ منتظري ... حتى أدلت له من دولة الخدم
 شيخ يرى الصلواتِ الخمس نافلةً ... ويستحل دم الحجاج في الحرم
 تنسى البلادَ بروق الجوِّ بارقتي ... وتكتفي بالدم الجاري عن الدِّيم
 ردي حياضَ الردى يا نفس واتركي ... حياض خوف الردى للشاء والنعم
 إن لم أدرك على الأرماع سائلةً ... فلا دعيت ابن أم المجد والكرم
 أيملك الملك والأسياف ظامئةً ... والطير جائعة لحم على وضم
 من لو رأني ماءً مات من ظمًا ... ولو مُثِّلتُ له في النوم لم ينم
 ميعادُ كلِّ رقيق الشفرتين غداً ... ومن عصا من ملوك العرب والعجم
 فإن أجابوا فما قصدي بها لهم ... وإن تولَّوا فما أرضى لها بهم
 وقد افتتح المتنبي هذه القصيدة بدم الشيب الذي ظهر فيه قبل أوانه، فحل
 في رأسه ضيفاً ثقيلاً غير محتشم، وبدا بياضه في عينه أسود من الظلم، وقد
 اجتمع عليه بذلك أمران صارا له كالغذاء: حب مبكر في عهد الطفولة،
 وشيب مبكر في بلوغه الحلم. ولا شك أن من يتبرم بالشيب هذا التبرم لا
 تحدثه نفسه بادعاء النبوة وما يلزم لها من إظهار الصلاح والتقوى والفرح
 بالشيب إذا أقبل، لأنه كما قال بعض الحكماء: زهرة الحنكة، وثمره الهدى،
 ومقدمة العفة، ولباس التقوى. وأين قول المتنبي في هذا من قول دعبل بن
 علي:

أهلاً وسهلاً بالمشيب فإنه ... سمة العفيف وحلية المتحرِّج

ضيف ألم بمفرقي فقريته ... رفض الغواية واقتصاد المنهج

فمثل هذا هو الذي كان يقوله المتنبي في الشيب لو صح ما ينسب إليه في
 دعوى النبوة، وهو الذي يتفق مع الغاية التي تنسب إليه فيها.

ثم مضى المتنبي يتغزل على أسلوبه في قصيدته الأولى، يسأل كل رسم،
 ويجري في حب متنقل وراء كل ذات خمار، وهو حب شهوي كحب ابن أبي
 ربيعة وغيره من الشعراء الذين تستهويهم كل ذات جمال، ولا يعرفون في
 حبهم شيئاً من الوفاء، بل يتحدثون عن وفاء النساء لهن ولا يفون، كما تحدث
 المتنبي عن ذلك في قوله:

تنفست عن وفاء غير منصدع ... يوم الرحيل وشعب غير ملتئم
وقد يتفق لني أن يسمع هذا النوع من الغزل إذا كان بريئاً كما حصل للنبي
صلى الله عليه وسلم في سماعه قصيدة كعب بن زهير:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ... متيم إثرها لم يُفد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا ... إلا أغن غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة ... لا يشتكي قصر منها ولا طول
تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت ... كأنه منهل بالراح معلول
إخالها خلة لو أنها صدقت ... موعودها أو لو أن الوعد مقبول
لكنها خلة قد سيط من دمها ... فجع وولع وإخلاف وتبديل

ولكن فرقاً كبيراً بين سماع هذا النوع من الغزل وإنشائه، ورب شيء يقبل
من شخص ولا يقبل من شخص أعلى منه، ورب حسنات في ذلك تعد
سيئات، ورب سيئات تعد حسنات. ولا شك أن مثل هذا الغزل لا حرج فيه
على كعب رضي الله عنه، وقد سمعه النبي صلى الله عليه وسلم على هذا
الاعتبار، وإن لم يكن من شأنه هو أن ينشئه.

ثم اقتضب المتنبي نسيبه اقتضاباً، وابتدأ مقصوده من قصيدته بقوله:

ليس التعلل بالآمال من أربي ... ولا القناعة بالإقلال من شيمي
فإذا هو فيه طالب دنيا لا أكثر ولا أقل، وإذا به لا يرضى في ذلك بالقليل،
وينفر من صفة القناعة التي حث عليها جميع الأنبياء قبله.

وهو في ذلك أيضاً تائر على دهره الذي يفقر مثله على مروءته وشجاعته،
ويغنى سواه على فقره من المروءة والشجاعة؛ تائر على تلك الدول التي أقامها
في عصره خدم العباسيين الذين كانوا يجلبونهم أرقاء فيصبحون ملوكاً على
الناس، فهو يقيم الدنيا ويقعدها من أجل تلك المهازل في نظره، ويرى نفسه
أعلى شأناً من هؤلاء الخدم، وأحق منهم بهذا الملك الذي استأثروا به
لأنفسهم.

وهو هنا لا يتحدث عن عدل وجور كما يتحدث فيما ينسب في دعوى
نبوته، بل يتعطش إلى الحرب والقتال كما يتعطش كل فارس جبار يعشق
سفك الدماء ونشر الفساد في الأرض.

ولا يتحدث كذلك عن أيمان وكفر، بل يتحدث عن خدم أقاموا لهم ملكاً هو أحق به منهم لما امتاز به من المروءة والشجاعة عليهم.
ثم تراه لا يقلع في هذه القصيدة عن استهتاره، وأخذه فيما بدل على ضعف دينه، فيقول:

بكل مُنصَلتٍ ما زالُ مُنتظري ... حتى أدلت له من دولة الخدم
شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ... ويستحل دم الحجاج في الحرم
فالذي يقول هذا لا يمكن أن يأخذ وسيلته إلى الناس دعوى النبوة، لأنها تقتضي منه شيئاً آخر غير هذا الاستهتار، وتواضعاً في القول غير هذا التجبر، واقتصاداً في الحديث عن النفس غير هذا الإسراف في الفخر.
وسبيل هذه القصيدة بعد هذا سبيل القصيدة السابقة في القطع بكذب هذه الدعوى على المتنبى، لأنها تظهره في ذلك العهد بخلاف المظهر الذي يظهر به فيما ينسب إليه في دعوى النبوة، وادعاءً مثل هذه الدعوى من المتنبى في علمه وذكائه تقتضي منه الحيلة في أمره، وتوجب عليه ألا يظهر بين الناس بهذا المظهر في شعره، حتى يصدقه الناس في دعواه، ويلتئم حاله فيها التئاماً يخدعهم فيه.

ويجب علينا بعد هذا أن نأخذ في هذا اللقب بما نقله ابن جني عن المتنبى نفسه، وقد ذكرنا فيما سبق، فلا نعيده هنا، ولكننا نذكر في ذلك مذهباً للأستاذ (محمود شاكر) رأى أنه أقرب إلى الصدق، وأولى بالاعتبار، وهو أن المتنبى بُز هذا النبز من أجل أنه كان في أول أمره متورعاً في خلقه لا يخرج عن حدود الوقار، متمتماً لا يلين إلى الشهوات ولا يلقي إليها مقاده، مترفعاً عن سفاسف الأخلاق متمسكاً بمعاليتها، آخذاً نفسه بالجد الذي لا يفتر؛ وكان لا يقرب التهم ولا يدانيها، فما كذب ولا زنا ولا لاط، ولا أتى أمراً منكراً يؤخذ عليه، أو يُزَنُّ به، واستمر على ذلك حياته كلها، وخالف الأدباء والشعراء من أهل عصره فما شرب الخمر ولا حمل وزرها، ولولا اضطراره فيما نرى لما حضر مجلسها، وكان الأدباء والشعراء في ذلك الوقت أهل شراب ومعاقرة وهو وهزل وباطل، فلما وجدوا ما هو فيه من التعفف والتورع، ووقعوا على كثرة

دوران أسماء الأنبياء في شعره، وتشبيهه نفسه بهم، نزوه هذا النبز، ولقبوه المتنبي يريدون المشبه بالأنبياء.

ولا شك أن هذا غلو من الأستاذ في أمر المتنبي، وقد روى عن بعضهم أنه عاشره فما رآه كذب ولا زنا ولا لاط، ولكن هذا لا يكفي لأن يجعل منه الرجل الصالح الزاهد المتورع الذي يصفه الأستاذ محمود.

على أن هذا الاشتقاق لا يدل على التشبه وإنما يدل على الادعاء، وقد جاء في القاموس (وتنبأ ادعى النبوة ومنه المتنبي أحمد بن الحسين) وإنما يقال في ذلك: تأله، لأن التأله التنسك والتعبد، ولم يلصق هذا اللقب بالمتنبي إلا لأجل الكيد به، وإيهام أنه ادعى النبوة، ولهذا كان يكرهه المتنبي. ولو كان لهذه الأغراض المذكورة لفرح به وهش له، والخطب في هذا سهل بيني وبين صديقي الأستاذ محمود شاكر، بعد اتفاقنا على أن هذه النبوة مختلفة على المتنبي؛ وأني لا أحب أن أثير في هذا جدالاً بيني وبينه؛ ولعله يتغاضى عن هذا الخلاف القليل بيننا، ليكون ما ذكرناه هو القول الفصل في هذا الموضوع حقاً.

المبتدأ الذي لا خبر له

- ١ -

لا شك في أنه يوجد في علومنا ما يحتاج إلى التمهيص، ولقد درّست النحو في هذه السنة فدرجت فيه على عادتي في الدرس من إثارة تمهيص المسائل على ترديدها كما دونها المؤلفون، ومن ذلك مسألة المبتدأ الذي لا خبر له، وهو الذي أشار إليه ابن مالك في قوله:

وأول مبتدأ والثاني ... فاعلٌ أغنى في أسارِ دَانَ

وهم يقولون في إعراب هذا المثال: الهمزة للاستفهام، وسار مبتدأ، وذان فاعل سد مسد الخبر، وفي هذا الإعراب المشهور مؤاخذه من وجهين: أولهما: أن هذا الوصف ليس مبتدأ في المعنى، لأن المبتدأ في الجملة الاسمية هو المحدث عنه أو المسند إليه أو المحكوم عليه، والخبر هو المحدث به أو المسند أو المحكوم به، والوصف في ذلك المثال جار مجرى الفعل، فهو محدث به لا محدث عنه، ومسند لا مسند إليه، ومحكوم به لا محكوم عليه.

وثانيهما: انه كلما كان هناك مبتدأ وجب أن يكون هناك خبر، فلا يمكن وجود مبتدأ لا خبر له، وهذا كما لا يمكن وجود خبر بدون مبتدأ، ولا وجود فعل أو فاعل بدون الآخر، وذلك لأنه لا يعقل وجود محدث عنه أو مسند إليه أو محكوم عليه بدون وجود محدث به أو مسند أو محكوم به، ولا يمكن أن يسد الفاعل الذي بعد ذلك الوصف مسد الخبر، لأن الفاعل مسند إليه، والوصف إذا كان مبتدأ يقتضي مسنداً لا مسنداً إليه.

فإذا قيل: إنه ليس معنى المبتدأ هو المسند إليه أو نحوه، وإنما هي تسمية اصطلاحية بمعنى الاسم العاري عن العوامل اللفظية، فيكون ذلك الوصف مبتدأ بهذا المعنى، وإن كان مسنداً لا مسنداً إليه، فالجواب: أن هذه التسمية الاصطلاحية لا نظير لها في علم النحو، فلا يسمى فيه فاعل إلا إذا كان في المعنى فاعلاً، ولا يسمى فيه مفعول إلا إذا كان في المعنى مفعولاً، ولا يسمى فيه حال إلا إذا كان في المعنى حالاً، وهكذا، فيجب أن يكون المبتدأ كذلك، ولا يصح أن تكون تسميته تسمية لفظية صرفة، لأنه لا يوجد في النحو إعراب لا معنى له.

والذي أراه أنه لا يجب أن يُعرب مبتدأ كل اسم عربي عن العوامل اللفظية، وقد استثنوا من ذلك اسم الفعل فلم يعربوه مبتدأ، وأنا أستثني منه ذلك الوصف فلا أعربه مبتدأ أيضاً، وإنما يعرب عندي اسم فاعل مرفوعاً لتجرده من العوامل، كما يرفع الفعل المضارع لتجرده منها، فإذا كان اسم مفعول أعرب اسم مفعول، وهكذا، وبذلك يستقيم جعل ذلك الوصف مسنداً، وجعل مرفوعه مسنداً إليه.

- ٢ -

قرأت ما كتبه الأستاذ (أبو حجاج) في رد ما ذهبت إليه في إعراب المبتدأ الذي لا خبر له، فوجدته أولاً لم يحاول رد إعرابي بشيء، وهذا كسب عظيم لذلك الإعراب الجديد، وكنت أحب للأستاذ أبي حجاج أن يبطل إعرابي هذا قبل أن يحاول تسويغ إعرابهم، وإذا لم يكن إعرابي باطلاً - وهذا ما أرجوه إن شاء الله - فإني كنت أحب أيضاً أن يوازن بين الإعرابين ليرى كيف يستقيم أمر المبتدأ على إعرابي، فيكون مسنداً إليه باطراد، كما يستقيم ذلك في الفاعل ونائب الفاعل واسم كان واسم إن، وكيف يضطرب أمره في إعرابهم، فيجعل مسنداً إليه تارة ومسنداً تارة أخرى؛ مع أن الأصل فيه أن يكون مسنداً إليه، وليس هناك ما يدعو إلى جعله مسنداً إلا ذلك الإعراب الذي يغني عنه إعرابي، ولا شيء في أن يوضع هذان الإعرابان في ميزان واحد، وإن كان أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، لأن مثل هذا الاعتبار لم يعد له وزن في عصرنا، وكم من متأخر رجح متقدماً!

ووجدته ثانياً يحاول تسويغ إعرابهم بما أنكرته عليهم، فهو يسلم ما قلته من أنهم لم يسموا الشيء فاعلاً إذا كان في المعنى فاعلاً، وهكذا، ثم يقول: إنهم كذلك لا يسمون الاسم مبتدأ إلا إذا كان مبتدأ في المعنى، أي إلا إذا كان اسماً مجرداً عن العوامل اللفظية، وهو إما مخبر عنه أو وصف رافع لما يغني عن الخبر.

ولا يخفى أن هذا قياس مع الفارق كما يقولون، لأن ما سلمه من ذلك معناه ظاهر، وهو أن الشيء لا يسمى عندهم فاعلاً في الاصطلاح إلا إذا كان فاعلاً في الواقع؛ أما الذي ذكره في المبتدأ فمعناه أنه سُمي في الاصطلاح لأنه

مبتدأ في الاصطلاح، وهذا تهافت ظاهر، ثم هو عين ما أنكرته عليهم، لأنه اصطلاح يلزم عليه إخراج المبتدأ عن أصله، وإدخال ما لا معنى لإدخاله فيه. والحق أن الوصف في مثل ذلك جار مجرى الفعل؛ وكما لا يصلح أن يكون الفعل مبتدأ، لا يصلح أن يكون ما جرى مجراه مبتدأ، ولهذا لم يصلح اسم الفعل لأن يكون مبتدأ لأنه جار مجرى الفعل، والفعل لا يصلح للابتداء به، فكذلك ما يجرى مجراه، وهذا هو الحق في اسم الفعل، ولو قلنا: إنه موضوع للدلالة على معنى الفعل، لا على لفظ الفعل، لأن الخلاف في ذلك يشبه أن يكون لفظياً، ولأن الفعل لا يصلح لفظه ولا معناه للابتداء به، وليس هذا الحكم قاصراً على لفظه فقط.

وقد قال صاحب التصريح: إن اسم الفعل يعرب مبتدأ على القول بأنه موضوع لمعنى الفعل، وهو قول غير مسلم عندي، وما أظن أن أحداً سبقه إليه، لأن الفعل لا يصلح لفظه ولا معناه للابتداء به، فكذلك ما يدل على معناه من اسم الفعل ونحوه، ولأنهم قصرُوا المبتدأ الذي لا خبر له على الوصف المعنوي، وهو ما دل على ذات ومعنى قائم بها، وقد أخرجوا منه المصدر لأجل هذا، إلا أن يكون مؤولاً بالوصف، ولا شك أن اسم الفعل مثل المصدر في أنه ليس وصفاً بذلك المعنى، فلا يصح أن يكون مبتدأ مثله. وما أحرى الأستاذ أبا حجاج أن يسلم لي مذهبي بعد هذا كله! والسلام عليه ورحمة الله.

إحياء النحو

لا شك في أن نحونا العربي أصبح علماً جافاً يورث النظر فيه السأم والملل، ولا يسعني مع هذا أن أنكر تلك الجهود الموفقة التي بذها الأستاذ الجليل علي الجارم في تسهيل النحو وتجميله في كتاب (النحو الواضح) فصارت به دروس النحو الأولى سهلة مقبولة لدى الناشئين، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، وتقرن العلم بالعمل قرناً موفقاً، ولكن نحونا العالي لا يزال في الحالة السيئة التي وصل إليها من يوم أن أخذ من أحضان علم الأدب الذي نشأ النحو في ظله، وترعرع في أرضه الخصبة.

وكان الإمام علي بن عيسى الرماني أول من انتزع النحو من حضنه بين الأدب وعلومه؛ وقد ولد الرماني سنة ٢٧٦ هـ وأخذ عن الزجاج، وابن السراج، وابن دريد، ثم برع في علم النحو حتى قال أبو حيان التوحيدي: لم ير مثله قط علماً بالنحو، وغزارة بالكلام، وبصراً بالمقالات، واستخرجاً للعويص، وإيضاحاً للمشكل، مع تأله وتنزه، ودين وفصاحة، وعفاف ونظافة، وكان يمزج النحو بالمنطق، حتى قال الفارسي: إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن معه نحن فليس معه منه شيء.

قلت: النحو ما يقوله الفارسي، ومتى عهد الناس أن النحو يمزج بالمنطق؟ وهذه مؤلفات الخليل وسيبويه ومعاصريهما ومن بعدهما بدهر، لم يعهد فيها شيء من ذلك.

على أن النحو لم يزل يبعد عن الأدب بعد الرماني شيئاً فشيئاً، حتى أصبح العالم بالنحو لا يدري شيئاً من الأدب، ولا يستطيع أن يقوم لسانه أو قلمه إذا نطق أو كتب، وحتى أصبحت بعض الشواهد النحوية تروى مغلوطة وتمضي عليها أزمان طويلة فلا يتنبه إلى غلطها، ولا يعرف مع هذا قائلها، وليس هذا إلا من فصل النحو عن الأدب، والعناية بحفظ قواعده ونكاتها الفلسفية، وإهمال صبغته الأدبية التي كانت تراعي في عهد ازدهاره.

وإني أسوق من ذلك هذا الشاهد الذي يذكر في باب التوكيد:

لكنه شاقه أن قيل ذا رَجَبٌ ... يا ليت عِدَّةً حولِ كَلِّهِ رَجَبٌ

برفع كلمة (رجب) في آخر البيت، فهذا الشاهد لا يعرفون قائله إلى الآن، وهم مخطئون في رفع كلمة (رجب) في آخر البيت لأنها من قصيدة رويها على النصب لا على الرفع.

وقد جاء في كتاب الكامل للمبرد وشرحه رغبة الأمل للشيخ المرصفي (ص ٢١٤ ج ٧) أن عبد الله بن مسلم بن جندب الهذلي كان يؤم بالناس في مسجد الأحزاب بالمدينة، فلما وليها الحسن بن زيد منعه أن يؤم الناس في هذا المسجد، فقال له: أصلح الله الأمير، لم منعتني مقامي ومقام آبائي وأجدادي من قبلي؟ قال: ما منعك منه إلا يوم الأربعاء، يريد قوله:

يا للرجال ليوم الأربعاءِ أما ... ينفكُ يحدث لي بعد النهي طرباً
إذ لا يزال غزال فيه يفتني ... يأتي إلى مسجد الأحزاب مُتقبلاً
يُخَيِّرُ الناسَ أن الأجر همته ... وما أتى طالباً للأجر محتسباً
لو كان يطلب أجراً ما أتى ظهراً ... مُضَمَّخاً بفتيت المسك مختضباً
لكنه شاقه أن قيلَ ذا رجب ... يا ليت عِدَّةَ حولِ كَلِّهِ رَجَباً
فإن فيه لمن يبغي فواضله ... فضلا وللطالب المرتاد ما طلبا
كم حُرَّةٌ دُرَّةٌ قد كُنْتُ أَلْفَهَا ... تسد من دونها الأبوابَ والحجبا
قد ساغ فيه لها مَشَى النهار كما ... ساغ الشرابُ لعطشان إذا شربا
يقال شهر عظيمُ الحقِّ في سَنَةٍ ... يهوى له كلُّ مكروب إذا كربا
فاخرجنَ فيه ولا ترهبنَ ذا كذبٍ ... قد أبطل الله فيه قول من كذبا
وكانت ولاية الحسن بن زيد بن حسن بن علي بن أبي طالب
المدينة سنة ١٦٠ هـ في عهد أبي جعفر المنصور ثاني ملوك العباسيين.

فإحياء النحو عندي بأن تعاد له صبغته الأدبية التي كانت له، وليس إحياءه بتطويل الكلام في أن الفتحة ليست علامة إعراب كما قرأته في بعض الكتب الحديثة، فإن هذا مما يزيد فيه الطين بلة، ولا يؤدي بنا إلى الإصلاح المنشود له.

المعلقات رأي جديد فيها

- ١

اختلف علماؤنا قديماً وحديثاً في سبب تسمية تلك القصائد التي جمعها حماد الراوية باسم المعلقة، وكان حماد أول من جمعها في أواخر عصر بني أمية وأوائل عصر بني العباس، وذلك أنه رأى زهد الناس في الشعر، فجمع لهم هذه القصائد السبع، وقال: هذه هي المشهورات، فسميت القصائد المشهورة، ويراد بالشعر الذي زهد الناس على عهد حماد فيه الشعرُ الجاهلي القديم، وإلا فإن سوق الشعر كانت رائجة في عهد حماد، وكان الشعراء المحدثون في ذلك العهد لا يحصون من كثرة، وقد ابتدؤوا يخرجون على الشعر القديم ويزهدون فيه ويخرجون مذاهبه وأساليبه، وكان أول من فعل ذلك بشار بن برد الذي يُعد في رأس الشعراء المحدثين، وكان من أصدقاء حماد المقربين، فدعا هذا حماداً إلى محاولة إحياء ذلك الشعر المهجور، وترغيب الناس في حفظه وروايته، فجمع هذه القصائد لهم، ولعلها كانت أول ما جُمع من هذا الشعر.

ويؤخذ من نص الرواية السابقة في جمع حماد لها أنها لم تكن قبل جمعه لها تعرف بهذا الاسم (المعلقات)، وإنها كانت تسمى عقب جمعه لها بالقصائد المشهورة، أخذاً من قوله بعد انتهائه من جمعها (هذه هي المشهورات) ولو كانت تسمى قبل جمعه لها باسم المعلقة لقال بدل هذا بعد انتهائه من جمعها (هذه هي المعلقة)، فسماها باسمها المعروف، ولم يعدل عنه إلى ما ذكره في تمييزها، فعدوله إلى ذلك دليل على إنها لم تكن تعرف باسم المعلقة، بل إن عنايته بجمعها وما عمله في ذلك من أقوى الأدلة على إنها لم تكن تُعرف بهذا الاسم، لأنها لو كانت تعرف قبل حماد به لكان لها اسم يجمعها، وكانت مجموعةً بالفعل فيه، ولم يكن هناك من حاجة إلى جمع حماد لها.

فإذا أردنا أن نعرف كيف حدث هذا الاسم (المعلقات) لها بعد جمعها، فلننظر ما جرى للناس معها بعد جمع حماد لها، فلقد أخذوا يعنون بحفظها وشرحها، ثم شُغفوا بذلك الحفظ والشرح واتخذوها متناً شعرياً مثل المتون التي دُونت في العلوم بعد جمعها، وشغف الناس بحفظها وتعليق الشروح عليها، ولكن هذه القصائد كانت أسبق جمعاً من هذه المتون، حتى أتى عليها

زمن وهي منفردة بعناية الناس بتعليقها حفظاً وشرحاً، فشاع لها بين الناس هذا الاسم الجديد (المعلقات) ونسوا به اسمها القديم (القصائد المشهورة) ثم مضوا على ذلك إلى أن جاء من العلماء من عني بفهم هذا الاسم الجديد لها، ومعرفة سر إطلاقه عليها، ففرض له تلك الفروض الخاطئة التي سببها فيما بعد خطأها.

ولاشك أن اللغة تسوّغ اشتقاق هذا الاسم (المعلقات) لتلك القصائد مما عني به الناس بعد جمعها من حفظها وشرحها، فإن الحفظ تعليق لما يحفظ بمحل حفظه، والشرح تعليق على ما يكون هو شرحاً له، ولا تزال الشروح التي توضع على المتون ونحوها تسمى شروحاً وتعليقات، وقد جاء في القاموس والأساس أنه يقال: فلان علق علم، أي يحبه ويتبعه، وعلق شر كذلك، فهذه المعلقات معلقات مما حدث للناس بعد جمعها من حبهم لها، وتتبعهم إياها بما كانوا يتبعونها به من حفظها وشرحها، وهي معلقات بمعنى محفوظات أو مشروحات، وقد خُصت بهذا الاسم لأنها كانت أول ما عني بجمعه وتدوينه وحفظه وشرحه من الشعر.

فهذا إن لم يكن هو الذي وقع في حدوث هذا الاسم (المعلقات) لتلك القصائد بعد جمعها، فهو فرض قريب يرتاح إليه العقل في بيان وجه تسميتها بذلك، وهذا شأن كل الفروض العلمية التي يراد منها تقريب فهم بعض المسائل العلمية من المعقول، إذ تستعصي عليها، ولا يمكنها بيقين معرفة سرها، وهو خير من تلك الأمور الخاطئة التي يذكرها من يذهب إلى أن تلك القصائد كانت تسمى قبل جمعها باسم المعلقات، ولا يذكرها على أنها فروض يهون الخاطئون فيها، بل على أنها أمور وقعت وكانت سبباً في تلك التسمية.

قالوا: إن الشعراء في الجاهلية كانوا يقصدون أسواق العرب التي كانوا يقيمونها كل سنة بجوار مكة فيتناشدون الأشعار، وكان ينصب للشاعر فيها ربوة فيصعد إليها، وتحديق به العيون، وتشرّب إليه الأعناق، فينشد قريضه عليهم حتى يأتي على آخره، فلا يقاطعه أحد ولا يستوقفه، فإذا ما أحكم القول، وبلغ من الفصاحة ما وقع اتفاقهم على حسنه وإجادته كتبوه بحروف

الذهب على نفيس الديباج وعلقوه على الكعبة المشرفة، تنويهاً بشأن صاحبه، وتخليداً لذكوره.

وممن قال بهذا أو نحوه في سبب تسمية تلك القصائد بالمعلقات احمد بن عبد ربه القرطبي صاحب العقد الفريد، وابن خلدون، وابن رشيق. قال ابن عبد ربه: (وقد بلغ من كلف العرب بالشعر وتفضيلها له أن عمدت إلى سبع قصائد تخيرتها من الشعر القديم، فكتبتها بماء الذهب في القباطي المدرجة، وعلقتها بأستار الكعبة، فمنه يقال: مُذهّبة امرئ القيس، ومذهبة زهير، والمذهّبات سبع يقال لها المعلقات).

وقال ابن خلدون بعد كلام له في ذلك (حتى انتهوا إلى المباهاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام، موضع حجهم، وبيت أبيهم إبراهيم كما فعل امرؤ القيس، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة، والأعشى، وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع).

وقال ابن رشيق (وكانت المعلقات تسمى المذهبات، وذلك أنها اختيرت من سائر الشعر القديم، فكتبت في القباطي بماء الذهب، وعلقت على الكعبة، فلذلك يقال: مذهبة فلان، إذا كانت أجود شعره، ذكر ذلك غير واحد من العلماء).

وكان أبو جعفر النحاس المتوفي سنة ٣٣٨هـ يخالف صاحب العقد ومن تابعه على هذا المذهب في علة تلك التسمية، وكان أبو جعفر معاصراً لابن عبد ربه وهو من علماء المشرق، أما ابن عبد ربه فمن علماء الأندلس والمغرب، وقد ساه في بلاد الشرق وسمع من علمائه، ثم رجع إلى بلاده.

وقد قال أبو جعفر في هذا من شرحه على تلك المعلقات (واختلفوا في جمع القصائد السبع، وقيل: إن العرب كانوا يجتمعون بعكاظ فيتناشدون الأشعار، فإذا استحسّن الملك قصيدة قال: علقوا لنا هذه، وأثبتوها في خزانتني، وأما قول من قال: إنها علقت بالكعبة فلا يعرفه أحد من الرواة).

ولم يذكر أبو جعفر من هو هذا الملك الذي كان يأمر بتعليق هذه القصائد في خزانتته، وقد رجح بعضهم أنه النعمان بن المنذر لأنه هو الذي كان يعنى من ملوك المناذرة بجمع أشعار العرب، وكان عنده ديوان مكتوب جمع فيه

أشعار الفحول، وقد صار ذلك الديوان أو ما بقي منه إلى بني مروان على ما رواه أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي في كتابه طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين.

ويستند أبو جعفر في رأيه هذا على ما قيل أن حماداً الراوية لما رأى زهد الناس في الشعر جمع لهم هذه القصائد السبع، وقال: هذه هي المشهورات، ويؤخذ من ذلك كله أن تسميتها بالمعلقات عند أبي جعفر يرجع إلى قول الملك علقوا لنا هذه، لا إلى أنها علقت في الكعبة، ولست أدري على أي شيء يستند أبو جعفر فيما ذكر عن حماد في جمع هذه القصائد، وهو كما قلنا ينقض تسميتها بالمعلقات قبل جمعه لها، سواء كان ذلك للوجه الذي ذكره أم كان للوجه الذي ذكره غيره.

ولاشك أن عصر النعمان بن المنذر أحدث من عصر كثير من أصحاب المعلقات، مثل امرئ القيس وطرفة وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، فلا يصح أن يكون هو الذي كان يعلق قصائدهم بخزائنه بعد إنشادهم لها بسوق عكاظ، واستحسانه إنشادها، بل إن سوق عكاظ، ويكادون يجمعون على إن تلك القصائد كان ينشدها أصحابها فيه، أحدث بكثير من عهد هؤلاء الذين ذكرناهم من أصحاب المعلقات، فقد أقيمت تلك السوق بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة، وهو العام الذي ولد فيه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بقيت إلى ما بعد الإسلام حتى سنة تسع وعشرين ومائة، وفي عهد إنشائها كان جيل امرئ القيس وطرفة وعمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة قد انقرض، أو كاد ينقرض.

وإننا نستطيع أن نجزم بأن هذه القصائد السبع لم تقل في سوق عكاظ، ولا في غيره من الأسواق العربية التي كانت معاصرة له، وقد ذكروا لها أسباباً معروفة قيلت من أجلها، وأمكنة غير سوق عكاظ أنشئت فيها، وذكروا لبعضها ملوكاً غير النعمان قيلت أمامه، ولسنا في حاجة لتفصيل هذا كله لشهرته.

وكنت عازماً على العودة إليها بتكملة رأبي فيها، وأقول رأبي وإن حاول بعضهم أن يجعله رأبي عالم أوربي سبقني إليه فلا يكون لي جديد فيه، وقد اشتغلت بالكتابة في العلم والدين والأدب والتاريخ من نحو خمس عشرة سنة، ولى في ذلك بفضل الله آراء كثيرة جديدة خالصة جدتها لي، ولم يحاول أحد في رأبي منها ما حوول في رأبي الجديد في المعلقات، اللهم إلا ما كان من الأستاذ الجليل أنطون الجميل فيما كان بيني وبين الأستاذ زكي مبارك في نقد تسمية العصر الأدبي قبل الإسلام باسم العصر الجاهلي، لأنها تسمية دينية لا أدبية، وكان بيننا في ذلك جدال فيمن هو صاحب ذلك الرأي مني ومنه، فذكر الأستاذ الجميل أن هذا الرأي ليس لي ولا له، وفلاناً مسبوق به، فأما أنا فذهبت إليه فلم أجد عنده في ذلك شيئاً فاكتفيت بذلك منه، وأما الأستاذ زكي فإنه سكت على ذلك، وهو من عادته ألا يسكت عن شيء، وألا يرضى بالهزيمة وهو منهزم، ولعله رضى من ذلك بما رضيت به إحدى المرأتين اللتين تنازعتا في ولد عند سليمان عليه السلام.

وكذلك هذا الرأي الذي أذهب إليه في المعلقات ليس هو رأي الأستاذ نولدكه، ولا رأي الأستاذ كليمان هيار، وإنما هو توجيه جديد لتسمية هذه القصائد باسم المعلقات أصح من توجيههما لها، فإنني أرى أن المعلقات اسم مفعول مشتق من التعليق بمعنى الحفظ أو الشرح أو الحب والتتبع كما قال الشاعر:

علقتها عرضاً وعلقت رجلاً ... غيري وعلق أخرى ذلك الرجل

وكما يقولون: فلان علق علم، أي يحبه ويتبعه، وعلق شر كذلك. وأما الأستاذ نولدكه فيحاول أن يحل اسم المعلقات معنى علق، وهو الشيء النفيس، فتعني هذه التسمية عنده أن هذه القصائد قد سمت إلى درجة خاصة مجيدة، وهي محاولة خاطئة، لأن العلق بمعنى الشيء النفيس صفة مشبهة لا يشتق منها اسم مفعول هكذا (معلقات)، وإنما يشتق اسم المفعول من المصادر وما في معناها، ولم يقل أحد: إن اسم المعلق يطلق على الشيء

النفيس، وإنما الذي يطلق عليه اسم العلق فقط، فأخذ أحدهما من الآخر خبط وخلط.

وأما الأستاذ كليمان هيار فيرى أن المعلقات جمع معلقة بمعنى القلادة، بدليل أنهم يسمونها أيضاً السموط بمعنى العقود أو القلائد، وهو أيضاً توجيه خاطئ، لأن كلمة معلقة تطلق على التميمة، وعلى المرأة المعلقة، وهي التي ليست بذات زوج ولا مطلقة، وعلى غير ذلك من أمور كثيرة، وهي أشهر في المرأة المعلقة من التميمة والقلادة وغيرهما من كل ما يعلق، ولو كانوا يريدون هذا المعنى في تسمية هذه القصائد بالمعلقات لسموها باسم القلائد كما سموها باسم السموط حتى يكون هذا الاسم نصاً في ذلك المعنى، ولا يحتمل معنى التميمة أو غيرها مما يصح أن يطلق عليه اسم المعلقات.

وقد جاء في الأساس: أنه يقال: أعلقت المصحف، جعلت له علاقة يعلق بها، واشتقاق اسم المعلقات لهذه القصائد من نحو هذا أجدر من اشتقاقها من المعلقة بمعنى القلادة.

وقد ذكر بعض شيوخ الأدب ما يقرب من هذا في سبب تسمية تلك القصائد باسم المعلقات، فقال: إن العرب لم تكن تكتب في دفاف، ولم تكتب قبل القرآن كتاباً مدفأً، وإنما كانوا يكتبون في رقاع مستطيلة من الحرير أو الجلد أو الكاغد يوصل بعضها ببعض ثم تطوى على عود أو خشبة، وتعلق في جدار الرواق أو الخيمة بعيدة عن الأرض حرصاً عليها من قرض فأرة أو عث، أو نحو ذلك من دواب الأرض، وذلك تأويل قوله تعالى (يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب) إذ يظهر أن السجل - ومعناه الصحيفة، أو الكاتب الذي كان يعلق الكتب أو يطويها - لعله كان يستعمل مثل هذا العود في طي الكتاب وتعليقه.

فهذا هو رأيي في المعلقات مع رأيي الأستاذين نولدكه وكليمان هيار، وهذه ميزته عليهما ولا أقول: الفرق بينهما، لأنه من الواضح بحيث كان يغني ذلك الناقد عن نقده، ويغني عن هذا الرد عليه إلى ما هو أنفع عندي منه.

ولا أثقل على نفسي من أن يقول ناقد رأيي إنني أغفلت مناقشة ونقض رأي القائلين بأن هذه القصائد سميت بالمعلقات لأنها كانت تكتب بالذهب

وتعلق بأستار الكعبة، فيلجئني إلى أن أعيد له ما ذكرته في نقض هذا الرأي عن أبي جعفر النحاس من أنه لا يعرفه أحد من الرواة، فكيف أكون مع هذا قد أغفلت مناقشته ونقضه؟

ولا أثقل على نفسي من أن يذكر ناقد رأيي أن أبا جعفر النحاس أطلق الملك الذي كان يأمر بتعليق هذه القصائد في خزائنه إطلاقاً، وأنا الذي حملته على النعمان بن المنذر، ليتأتى لي نقض رأي أبي جعفر فيلجئني إلى أن أعيد له ما قلت من أن أبا جعفر لم يذكر من هو هذا الملك الذي كان يأمر بتعليق هذه القصائد في خزائنه، وأن بعض علماء الأدب هو الذي رجح أنه النعمان بن المنذر، فلم أكن أنا الذي حملته عليه ليتأتى لي بذلك نقض رأيه، ثم إنني لم أكتف بهذا في نقض رأيه بل ذكرت ما ينقضه، ولو كان ذلك الملك ملكاً آخر قبل النعمان بن المنذر، وأشرت إلى الأسباب المعروفة التي قيلت المعلقات من أجلها، وإلى الأمكنة التي قيلت فيها، وهي أمكنة غير تلك الأسواق التي يقول أبو جعفر وغيره أنها كانت تقال فيها.

ولا أثقل على نفسي من أن لا يطلع ناقد رأيي على النص الذي أخذت منه أن سوق عكاظ أنشئ بعد عام الفيل بخمس عشرة سنة، ثم يطلع على نصوص أخرى قد تخالف ذلك فيمضي فيها إلى أن يعود فيسألني عن النص الذي اعتمدت عليه في أمر قيام تلك السوق بعد عام الفيل، فيلجئني إلى أن أدله في ذلك على كتاب المتداول مشهور هو كتاب (الوسيط) للأستاذين الفاضلين الشيخ أحمد الإسكندري، والشيخ مصطفى عناني، وإني أذكر لناقد رأيي نصاً أقدم مما ذكره من النصوص التي ذكرها في إثبات قدم سوق عكاظ.

قالوا في تفسير المثل المشهور (الحديث ذو شجون): إنه يضرب في الحديث يتذكر به غيره، أي ذو طرق يتصل بعضها ببعض ويؤدي بعضها إلى بعض، والواحد شجن، قاله ضبة بن أد ابن طابخة بن الياس بن مضر، وقد نفرت إبل له فطلبها أبناه سعد وسعيد فوجدها سعد فردها، ومضى سعيد فلقية الحارث بن كعب فأخذ منه برديه وقتله واختفى خبره على أبيه إلى أن وافى عكاظ، فرأى بردي سعيد على الحارث فسأله عنهما فأخبره بأنه رآهما على غلام فطلبهما منه فأبى فقتله بسيفه، فقال له ضبة: أعطينيه أنظر إليه فإني أظنه

صارماً، فأعطاه له فهزّه في يده وقال: (الحديث ذو شجون)، ثم قتله به، فقيل له يا ضبة: أفي الشهر الحرام؟! فقال: (سبق السيف العذل) فذهب أيضاً مثلاً. ولا شك أن عصر ضبة أقدم بكثير من عصر عبد شمس بن عبد مناف، ولكنها نصوص قد تحمل على الاشتباه وان ذاكها يريد سوقاً أخرى غير سوق عكاظ فاشتبهت عليه لشهرتها، وهكذا يغطي كل مشهور على كل شيء سواه، فيبقى النص الذي يعين قيام سوق عكاظ بعد عام الفيل غير قابل للتأويل، ويقدم على غيره من النصوص الأخرى، لأنه نص سيق لبيان تأريخ بدء هذه السوق ونهايتها، وتلك نصوص في حكايات أخرى ذكرت هذه السوق عرضاً فيها، فيمكن حملها على الاشتباه كما ذكرنا.

وإذا أراد ناقد رأيي بحثاً في وثيقة رواية هذه القصائد وأمثالها فيمكنه أن يجد ذلك في بحث صحة أشعار امرئ القيس من كتابنا (زعامة الشعر الجاهلي) فلعله يقتنع بأننا قد نحسن هذا النوع من البحث، وأراني بعد هذا قد أطلت، ومنعني الأستاذ الحاجري من العود في هذا المقال إلى تكملة رأيي في الملاحظات فليکفه هذا منى وليتركني في سبيلي وجزاه الله خيراً.

-٣-

ولابد من المضي في تكميل رأينا في الملاحظات أن نعود إلى الكلام على مذاهب علماء الأدب، قدمائهم ومحدثهم في تسميتهم، فإن الذي يراه أبو جعفر النحاس ليس كما ذكرناه في (الرسالة) وذكره غيرنا قبلنا فتأثرنا به، إن هذه القصائد سميت باسم الملاحظات من قول الملك (علقوا لنا هذه وأثبتوها في خزانتني) فيكون أبو جعفر على هذا مشاركاً لغيره من القدماء في قدم هذه التسمية، ولا يخالفهم إلا في توجيههم لها بأنها مأخوذة من تعليقها على الكعبة، ويذهب علماء العربية الأوربيون بفضل الرأي الراجح الآن في هذه التسمية أنها حديثة مصنوعة في عصر التدوين أو قبله بقليل، وأنا نقل هنا كلام أبي جعفر في ذلك لنرى مذهبه حقيقةً فيه.

قال في افتتاح شرحه للقصائد السبع: (الذي جرى عليه أمر أكثر أهل اللغة الأكابر في تفسير غريب الشعر إغفالاً لطيف ما فيه من النحو،

فاختصرت غريب القصائد السبع المشهورة، وأتبع ذلك ما فيها من النحو، ولم اكثر الشواهد ولا الانساب، ليخف حفظ ذلك ان شاء الله تعالى).

وقال في آخر شرحه لها: (فهذه القصيدة آخر السبع المشهورات، واختلفوا في جمع القصائد السبع، فقليل: العرب كان أكثرهم يجتمع بعكاظ ويتناشدون، فإذا استحسنت الملك قصيدة^(١٤) قال: علقوها وأثبتوها في خزائني. فأما قول من قال: إنها علقت في الكعبة فلا يعرفه أحد من الرواة، وأصح ما قيل: إن حماداً الراوية لما رأى زهد الناس في الشعر، جمع هذه السبع وحضهم عليها، وقال لهم: هذه المشهورات، فسميت القصائد المشهورة لهذا).

فهذا صريح في أن أبا جعفر لا يرى في المعلقة أيضاً رأي من يذهب إلى أن تسميتها بذلك مأخوذة من قول الملك (علقوا لنا هذه) وإن كان يراه أرجح من رأي من يرى أن تسميتها بذلك مأخوذة من تعليقهم لها بالكعبة، فكلا الرأيين عنده مبني على أن هذه القصائد كانت مجموعة قبل جمع حماد لها، فكانت معروفة عندهم بهذا الاسم (المعلقة) أو غيره إن كان لها اسم غيره، لأن جمعها هو الذي يجعل لها وجوداً خاصاً تحتاج أن تتميز فيه إلى اسم من الأسماء.

وأبو جعفر ينكر جمع هذه القصائد قبل جمع حماد لها، فهو عنده هو الذي جمعها، لما رأى زهد الناس في الشعر، فجمعها لهم من الشعر القديم، وحضهم عليها، وهذا رأي آخر عند أبي جعفر غير ذينك الرأيين، وقد رآه أصح ما قيل في هذه القصائد.

فهناك لقدمائنا إذن في هذه القصائد ثلاثة آراء لا رأيان، وأصح هذه الآراء الثلاثة عند أبي جعفر أن هذه القصائد لم يكن بعضها يمت إلى بعض قبل جمع حماد لها، بل كانت مغمورة في الشعر العربي الجاهلي مثل غيرها من القصائد الجاهلية، ولم تكن تمتاز عليها باسم يجمعها من اسم المعلقة أو غيره، فلما جمعها حماد للناس قال لهم: هذه المشهورات، فسميت القصائد

(١٤) لا يمكن أن يُفهم من هذا ما فهم الاستاذ نولدكه هذا الملك كان معهم في عكاظ فقال: ان من الصعب احتمال ان ملكاً عربياً كان يشهد سوق عكاظ، بل الذي يُفهم منه انه كان يفعل ذلك وهو في حاضرة ملكه بعد ان يجمع العرب على استحسان القصيدة في عكاظ ولا شك ان خزائنه في حاضرة ملكه فلا يقول اثبتوها فيها الا وهو بها.

المشهورة لهذا، وهو الاسم الذي ذكرها به أبو جعفر في افتتاح شرحه لها وفي آخره أيضاً.

ولا شك أن تحاشيه ذكرها باسم المعلقات كما يسميها غيره ويوجهه بأحد ذنك التوجيهين دليلٌ على انه لا يرى صحة تلك التسمية، ولا يرى صحة التوجيهين اللذين وجههما بهما، فهي عنده تسمية مستحدثة مصنوعة بعد الإسلام، وبعد جمع حماد لها، وهذا هو الذي نسبته الآن ألي علمائنا الأوربيين ليذهبوا بفضلله، وينسى فيه فضل أبي جعفر رحمه الله.

هذا وقد رأيت فيما رجعت إليه قبل كتابة هذا المقال من شروح المعلقات، وقد تعلقت نفسي باستقصائها حتى يحجى بحثي وافياً فيها من تلك الناحية، رأيت ما يتفق مع رأيي في المعلقات في مقدمة الطبعة المنيرية لشرح الخطيب التبريزي على المعلقات العشر، إذ جاء فيها: (وذهب فريق إلى ان وجه تسميتها بالمعلقات علوقها بأذهان صغارهم وكبارهم ومرءوسيههم ورؤسائهم، وذلك لشدة اعتنائهم بها) وهذا قريب من رأيي في المعلقات، وهو من عجائب توارد الخواطر، ولكنه لم يبين في تلك المقدمة هل يذهب من يرى هذا في المعلقات إلى أن تلك التسمية على توجيهه قديمة أو مصنوعة، والظاهر انه يراها قديمة، وهو خلاف ما نراه فيها على توجيهنا لها.

وقد جُمعت هذه القصائد السبع بعد جمع حماد لها جمعاً آخر مع قصائد أخرى يبلغ جميعها تسعاً وأربعين قصيدة، قال عنها المفضل الضبي: إنها عيون أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، وانفس شعر كل رجل منهم، وهي التي جمعها أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي في كتابه جمهرة أشعار العرب.

ويخالف المفضل حمادا في أصحاب هذه القصائد السبع، فهم عند حماد: أمروء القيس، وطرفة، وزهير، وعمرو بن كلثوم، والحارث بن حلزة، ولبيد بن ربيعة. وهم عند المفضل: أمروء القيس، وزهير، والنابغة، والأعشى، ولبيد، وعمرو بن كلثوم، وطرفة. وقد تبع المفضل في هذا أبا عبيدة، وقال عن الشعراء السبعة: (هؤلاء أصحاب السبع الطوال التي تسميها العرب السموط، فمن قال أن السبع لغيرهم فقد خالف ما اجمع عليه أهل العلم والمعرفة). ثم

ذكر بعد هذا السبع المجهرات، والسبع المتقيات، والسبع المذهبات. والسبع المراثي، والسبع المشوبات، والسبع الملحمات.

وإذا كان المفضل يخالف حماداً في هذا فهو يوافقه في انه لم يرد فيما رواه أبو زيد القرشي عنه تسمية هذه القصائد السبع بالمعلقات، ولم يذكر إلا أن العرب تسميها السموط، فإذا كان يعني الأقدمين فهي تسمية جاهلية، وإذا كان يعني العرب في عصره فهي تسميه إسلامية. وقد كانت العرب قبل الإسلام تطلق هذا اللفظ على غير هذه القصائد السبع، ومن ذلك ما رووا أن علقمة الفحل كان يأتي مكة فيعرض شعره على قريش، وكانت العرب تعرض شعره على قريش، وكانت العرب تعرض أشعارها عليهم، فما قبلوا منها كان مقبولاً، وما ردوا كان مردوداً، فاتاهم مرة فعرض عليهم قصيدته:

هل ما علمتَ وما استودعت مكتومٌ ... أم حبلها إذ نأثك اليومَ مصرومٌ
فقالوا: هذا سمط الدهر، ثم عاد إليهم في العام المقبل فأنشدهم قصيدته في مدح الحارث الغساني، وكان اسر أخاه شاساً فرحل إليه يطلبه:
طحا بك قلب في الحسان طروب ... بُعيد الشباب عصر حان مشيبُ
فقالوا: هاتان سمطا الدهر.

ويمكننا بعد هذا أن نجزم بأن اسم السموط كان يطلق عند العرب على قصائد غير هذه القصائد السبع، ولا يدل ما ذكره المفضل على حصر هذه التسمية (السموط) في هذه القصائد السبع، وإنما معناه أنها كانت تسميتها السموط فيما كانت تسميه بذلك من قصائدها، فلا يدل ذلك على أنها كانت مجموعة متميزة عند العرب بهذا الاسم قبل جمع حماد لها، بل يتفق هذا أيضاً مع ما رجحه أبو جعفر النحاس من أن حماداً هو الذي جمعها، ولا يخالفه في شيء من المخالفة.

هذا وقد كانت وفاة حماد الراوية سنة ١٥٥ هـ، ووفاة المفضل الضبي سنة ١٦٨ هـ، ووفاة أبي زيد القرشي صاحب الجمهرة سنة ١٧٠ هـ، فنستطيع مع هذا أن نحكم بأن هذه القصائد السبع ما كانت تعرف باسم المعلقات إلى سنة ١٧٠ هـ، وإنما كانت تسمى القصائد المشهورة أخذاً من قول حماد فيها بعد جمعها: هذه القصائد المشهورة، وكان يقال السموط كما كان يقال لبعض

قصائد أخرى، فلم يكن اسماً خاصاً بها، وقد سماها المفضل (السبع الطوال) فيما نقله أبو زيد في الجمهرة عنه.

وقد نقبنا في المقدمة التي ذكرها أبو زيد في جمهرته قبل القصائد السابقة التي أوردها فيها، فلم نجد فيها ما يمكن أن يؤخذ منه أن السبع الأولى كانت تسمى في عصره باسم المعلقات، وكان الواجب على طابعي الجمهرة أن يلاحظوا ذلك فلا يضعوها تحت اسم المعلقات، ولا يذكروا قصيدة امرئ القيس (قفا نبك) تحت اسم معلقة امرئ القيس، ولا قصيدة زهير (أمن أم أوفى دمنة لم تكلم) تحت اسم معلقة زهير، وهكذا في باقي السبع، وهو خطأ ظاهر، وتسمية لهذه القصائد بما لم يسمها به صاحب الجمهرة، فإن كان هذا في الأصل الذي طبعوا منه فهو خطأ من ناسخه قطعاً، ولعلنا نظفر بعد هذا بأول من سماها باسم المعلقات في الزمن الذي بين أبي زيد القرشي وأبي جعفر النحاس، وهو الذي أورد فيها ما نقلناه عنه من ذلك الخلاف.

لما قرأت المقالة الأولى للأستاذ أحمد أمين في جنابة الأدب الجاهلي على الأدب العربي كان ذلك بحضرة الأستاذ الزيات صاحب مجلة الرسالة الغراء، فذكرت له أن الأستاذ أحمد أمين يرى في هذا ما سبقته إليه في كتابي (زعامة الشعر الجاهلي بين امرئ القيس وعدي بن زيد)، وأخذت عليه أن يجعل الزهديات من أدب المعدة لا من أدب الروح، مع أنها أحق من غيرها بأن تكون من ذلك الأدب الذي ارتضاه، لأن اتجاه الزهاد إلى الروح من الأمور التي لا يجهلها أحد، وكل زهدياتهم تتجه نحو هذا الاتجاه، فلا يمكن مع هذا أن تكون من أدب المعدة.

وقد أنكر ذلك الرأي على الأستاذ أحمد أمين كما أنكر عليّ قبله، وكان ممن أنكره عليه الأستاذ زكي مبارك في مقالاته التي نشرتها له مجلة الرسالة، وقد سبق للأستاذ زكي مبارك أن أنكر عليّ أيضاً ذلك الرأي في نقده لكتابي (زعامة الشعر الجاهلي) بجريدة الأهرام، وكان مما ذكره في ذلك أنه لا يمكن القول بأن زهديات أبي العتاهية أبلغ في الشاعرية من خمريات أبي نواس. فرددت عليه بأن أبا نواس نفسه يشهد بتقديم أبي العتاهية في هذا عليه، وذكرت له ما رواه صاحب الأغاني عن هارون بن سعدان أنه قال: كنت جالساً مع أبي نواس في بعض طرق بغداد، وجعل الناس يمرون به وهو ممدود الرجل بين بني هاشم وفتيانهم، والقواد وأبنائهم، ووجوه أهل بغداد، فكل يسلم عليه فلا يقوم إلى أحد منهم، ولا يقبض رجله إليه، إذ أقبل شيخ على حمار بريسي، وعليه ثوبان ديبقيان: قميص ورداء قد تقنع به وردة على أذنيه، فوثب إليه أبو نواس، وأمسك الشيخ عليه حماره واعتنقا، وجعل أبو نواس يحادثه وهو قائم على رجله فمكثا بذلك ملياً، حتى رأيت أبا نواس يرفع إحدى رجله ويضعها على الأخرى مستريحاً من إعياء، ثم انصرف الشيخ وأقبل أبو نواس فجلس في مكانه، فقال له بعض من بالحضرة: من هذا الشيخ الذي رأيتك تعظمه هذا الإعظام وتجله هذا الإجلال؟ فقال: هذا إسماعيل بن القاسم أبو العتاهية فقال له: لما أجلته هذا الإجلال وساعة منك عند الناس

أكثر منه؟ قال: ويحك لا تقل، فوالله ما رأيته قط إ توهمت أنه سماوي وأنا أرضي.

ولا شك أن هذه بعينه تقسيم الأستاذ أحمد أمين الأدب إلى أدب الروح وأدب المعدة، فأدب الروح هو الأدب السماوي، وأدب المعدة هو الأدب الأرضي.

وخلاصة ما ذهبت إليه في ذلك أن الشعر لا يصلح أن ينظر إليه على أنه ليس إلا ألفاظاً وأخيلة من تشبيهات واستعارات ونحوها، ولا يليق أن نعه من وحي الشياطين، فيكون لهواً وعبثاً في الحياة لا غير، وإنما يجب أن يكون الشعر إلهاماً شريفاً، ووحياً صالحاً، وعملاً نافعاً في هذه الحياة، يدعو إلى النهوض، ويجهر بالإصلاح، ويوقظ النفوس النائمة، ويحرك العقول الجامدة، وبهذا يكون الشعراء في الأمة رسل إصلاح، وأئمة هداية، فينفعون ولا يضررون، ولا يكونون في هذه الحياة أبواقاً للشياطين.

وهذا الأدب الذي دعوت إليه وذهبت إلى تقديمه على غيره هو الأدب الذي دعا إليه الإسلام، وجاء به القرآن الكريم، فدم شعر الجاهلية في جملته، وقبح موضوعه وأغراضه، وذلك في قوله تعالى: (وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين) وفي قوله أيضاً: (والشعراء يتبعهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) وقد ذمه النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً فقال: (لما نشأت بُغضت إلى الأوثان وبُغضت إلي الشعر). وقال أيضاً: (لأن يمتلئ جوف أحدكم قبيئاً خيراً له من أن يمتلئ شعراً) ثم جاهد في إصلاح ذلك الأدب الجاهلي الضال جهاده في إصلاح عقيدتهم الضالة، وسلك سبيله في ذلك الخلفاء الراشدون فضربوا على يد كل شاعر أراد أن يستن في الإسلام سنة شعراء الجاهلية، فيجعل الشعر سبيلاً لجمع المال، ولا يعرف في ذلك إلا المدح والهجاء ونحوهما من تلك الأغراض التي وقف عندها الشعر الجاهلي، وجمد عليها جمود أهل الجاهلية على عبادة الأوثان، وقد حبس عمرُ الخطيئة في ذلك حتى استشفع إليه بقوله:

ماذا تقول لأفراخِ بذي مَرخٍ ... زُغِبِ الحواصل لا ماءً ولا شجر
أَلقيتَ كاسبهم في قَعْرِ مُظْلِمَةٍ ... فاغفر عليك سلامُ الله يا عُمُر
أنت الأمين الذي من بعد صاحبه ... أَلقي إليك مَقاليدَ النُّهى البَشَر
لَمْ يُوَثِّرْوكَ بها إذ قدموك لها ... لكنْ لأنفسهم كانت بك الخَيْر
فأطلقه عمر وهدده بقطع لسانه إن هجا أحداً، واشترى منه أعراض
المسلمين بثلاثة آلاف درهم، وكذلك فعل عثمان رضي الله عنه مع ضابئ
البرجمي، وكان قد استعار كلباً من بعض بني حنظلة يصيد به، فطالبوه به
فامتنع من إعطائه فأخذوه منه قهراً، فغضب ورمى أمهم بالكلب وهجاهم
بقوله:

فيا راكباً إما عرضتَ فَبَلَّغْنِ ... أُمَامَةَ عني والأمر تدورُ
فأُمُّكُمْ لا تتركوها وكلبكم ... فإن عُقوقَ الوالدين كبير
فإنك كلب قد ضريت بما ترى ... سميعٌ بما فوق الفراش بصير
إذا عَيقتَ من آخر الليل دخنةٌ ... يبيت لها فوق الفراش هديرُ
فاستعدوا عليه عثمان فحبسه وقال: والله لو أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان حياً لنزلت فيك آية، وما رأيت أحداً رمى قوماً بكلب قبلك.
ثم جاء بنو مروان بعد الخلفاء الراشدين فعادوا بالشعر إلى سنته الأولى
قبل الإسلام، وعملوا على تقديم الشعراء الذين سلكوا في الشعر هذه السنة
من جرير والفرزدق وأضرابهما، وعقدوا لهم لواء الزعامة على غيرهم من
الشعراء، وتأثر علماء الأدب الذين كان يقربهم أولئك الملوك بهم، فذهبوا في
الشعر والشعراء مذهبهم، وقدموا من الشعراء من قدموهم على غيرهم، حتى
أن الأصمعي رحمه الله كان يقول: إن الشعر لا يقوى إلا في باب الشر، فإذا
دخل في باب الخير لان، وإنما طريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ
القيس وزهير والنابغة، من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والنشيب
بالنساء وصفة الخمر والخيل والحروب والافتخار وما إلى ذلك، فإذا دخل في
غيره مما دخل فيه بعد الإسلام ضعف ولان، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان
شديداً في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شعره في باب الخير من مراثي النبي
صلى الله عليه وسلم وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم لان شعره؟

ولست الآن بصدد الدفاع عن ذلك الرأي في قياس الشعر بموضوعه وأغراضه قبل أن يقاس بألفاظه ومعانيه، وفي تقديم الشعر الجاد النافع في الحياة على ذلك الشعر الذي لا يعني إلا بالألفاظ، فالذي يهمني الآن أن أبين أن ذلك إذا كان جناية على الأدب الجاهلي، فإن الأستاذ زكي مبارك يجب أن يكون آخر من يدافع عنه، وموعدنا بهذا المقال الآتي.

-٢-

قلت في مقالي السابق : إن الدكتور زكي مبارك يجب أن يكون آخر من يدافع عن الأدب الجاهلي، وإنما قلت هذا لأنه هو وأستاذه الدكتور طه حسين لا يؤمنان بصحة ذلك الأدب، والدفاع عن الشيء لا يكون إلا بعد الاعتقاد بصحته، فقد ألف الأستاذ طه حسين كتابه (في الشعر الجاهلي) وكان أكبر جناية على أدب الجاهلية، إذ أنكر فيه صحة ذلك الأدب، وقلد في هذا الرأي أعداء الأدب العربي من المستشرقين، فلم يكن من الدكتور زكي مبارك إلا أن احتفل بظهور ذلك الكتاب، وعده فتحاً جديداً في الأدب العربي وقال في هذا من جريدة البلاغ الأسبوعي (٣ ديسمبر ١٩٢٦): (كان كتاب الشعر الجاهلي الذي ألفه أستاذنا الدكتور طه حسين فاتحة لعهد جديد في دراسة الآداب العربية، وحسبك أن ترجع إلى ما كتب في نقده من الرسائل المطولة، والأسفار الضخام، لترى كيف أثار ذلك الكتاب ما خمد من القرائح، وكيف أيقظ ما هجع من العقول).

والفرق كبير بين رأي الأستاذ طه حسين في الأدب الجاهلي ورأيي ورأي الأستاذ أحمد أمين فيه، فالأستاذ طه حسين يرمي في رأيه إلى الهدم والطمع في ثقة السلف، ونحن نرمي إلى الإصلاح ونريد تقويم اعوجاج الأدب العربي، وهذه غاية نبيلة يكاد علماء الأدب يتفقون الآن عليها، لإجماعهم على أن الأدب العربي في حاجة إلى الإصلاح، وعلى أن إصلاحه يجب أن يكون من الناحية التي أشرنا إليها، حتى يكون أدب ألفاظ مزوقة ومعان خيالية لا طائل تحتها.

ومن الغريب أن الدكتور زكي مبارك يؤمن أيضاً بذلك الإصلاح، ويدعو إليه في كتابه (النثر الفني)، ولكنه ينسى ذلك في حب التغلب على الأستاذ

أحمد أمين، ويأخذ عليه تهوينه من شأن التشبيه وما إليه من المعاني الثانوية، ومما جاء في ذلك الكتاب: ونحن نرى أن سر الفصاحة والبلاغة يرجع إلى ما في المعنى من قوة وروح، وقد تجد من الشعر ما تخلو معانيه وألفاظه من الروعة الظاهرة، ولكن قوة الروح تصل به إلى أسمى غايات الإبداع، ومثال ذلك قول حِطَّانَ بن المُعَلِّي يشكو فقره، وما وضع القدر في رجليه من قيود الآه والذرية:

أنزلي الدهرُ علي حكمه ... من شامخِ عالٍ إلى خَفْضِ
وغالني الدهر يوفّر الغنى ... فليس لي مال سوى عرضي
أبكائي الدهر ويا ربِّمَا ... أضحكني الدهر بما يُرْضِي
لولا بُنَيَاتُ كَرْغَبِ الْقَطَا ... رُدِدْنَ من بَعْضِ إلى بَعْضِ
لكان لي مُضْطَرَبٌ واسعٌ ... في الأرض ذات الطُّول والعَرْضِ
وإنما أولادنا بيننا ... أكبادنا تمشي على الأرضِ

لو هبَّتِ الرياح على بعضهم ... لامتنعت عيني عن العَمْضِ
فقوة هذا الشعر ترجع إلى الشاعر لا إلى اللفظ، ولا إلى الأسلوب. ومن ذلك يتضح أن من يزعمون أن القرآن ليس من جنس كلام العرب لم يفهموا شيئاً من أسرار الإعجاز، ولذلك نراهم يدورون حول الظواهر والمحسنات اللفظية، ويرجعون في ذلك إلى الناحية اللفظية أو الفنية، ونحن نرى غير ذلك، فنرى أن محمداً عليه السلام اجتذب العرب لأنه نبي، ولم يجتذبهم لأنه فنان، فالفن الكلامي لم يكن جديداً عند العرب، وإنما كان الجديد عندهم أن يأتيهم رجل منهم بأساليب من الفكر والعقل والوجدان غير التي كانوا يألفون، ومن العبث أن نظن أن البلاغة لا تخرج عن المناورات اللفظية، فإن هذا إسراف في تقدير الزخرف، وامتهان لصولة العقول، إن الألفاظ في مقدور كل شاعر وكل كاتب وكل خطيب، ولكن المعجزة حقاً هو الفكرة.

وليس معنى هذا أننا لا نقيم وزناً للصناعة الفنية، ولكن معناه أننا نقرر أن الفكرة تجيء أولاً، ويجيء الورق ثانياً، كما يقول الفرنسيون.
وإنما أطلت النقل من كتاب (النثر الفني) لأقيمه دليلاً قاطعاً على أن الأستاذ زكي مبارك لا يؤمن بتلك الناحية الفنية التي أخذ على الأستاذ أحمد

أمين تهوينه من أمرها، ويكاد يتفق معه في أن الشأن في ذلك لقوة الروح والفكرة، ومن الإنصاف أن نذكر أن الأستاذ زكي مبارك لا يفرق في ذلك بين قوة الروح في الخير والشر، ويرى أن الشاعرية روح يتمرد به الشاعر فيهب نفس القارئ أو السامع هزاً عنيفاً يحمله على أن يؤمن وهو طائع ذلول بما يدعو إليه الشاعر من تزيين الإثم والبغي، أو تقبيح الغي والفسوق، ومن الأول قول ديك الجن:

لَمَّا نَظَرْتُ إِلَيَّ عَن حَدَقِ الْمَهَا ... وَبَسَمْتِ عَن مُتَفَتِّحِ النُّوَارِ
وَعَقَدْتِ بَيْنَ قَضِيبِ بَانَ أَهَيْفٍ ... وَكَثِيبِ رَمَلِ عُقْدَةِ الزُّنَارِ
عَقَّرْتُ خَدِي فِي الثَّرَى لَكَ طَائِعاً ... وَعَزَمْتُ فِيكَ عَلَى دُخُولِ النَّارِ
ومن الثاني قول معن بن أوس:

لَعَمْرُكَ مَا أَهْوَيْتُ كَقِي لَرِيْبَةٍ ... وَلَا حَمَلْتَنِي نَحْوَ فَاحِشَةِ رَجُلِي
وَلَا قَادَنِي سَمْعِي وَلَا بَصْرِي لَهَا ... وَلَا دَلَّنِي رَأْيِي عَلَيْهَا وَلَا عَقْلِي
وَأَعْلَمَ أَنِّي لَمْ تُصِْبَنِي مَصِيبَةٌ ... مِنْ الدَّهْرِ إِلَّا قَدْ أَصَابَتْ فَتَى قَبْلِي
وَلَسْتُ بِمَاشٍ مَا حَيَّيْتُ لِمَنْكَرٍ ... مِنْ الأَمْرِ لَا يَمْشِي إِلَى مِثْلِهِ مِثْلِي
وَلَا مُؤَثِّرِ نَفْسِي عَلَى ذِي قَرَابَةٍ ... وَأَوْثَرُ ضَيْفِي مَا أَقَامَ عَلَى أَهْلِي
ولكننا لا نحب للدكتور زكي مبارك أن يمتضي في ذلك إلى حد التسوية بين روح الخير وروح الشر في الشعر، فيجعل قول ديك الجن مثل قول معن بن أوس بعد اتفاههما في قوة الروح، لأنه يبقى بعد هذا شرف المعنى والغرض، وهو مما لا بد من اعتباره أيضاً في المفاضلة بين شعر وشعر، أو كلام وكلام.
ولا يمكن الدكتور زكي مبارك أن ينكر هذه الناحية في الموازنة الشعرية، فقد ذكرها في قوله تعالى: (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا)، فجعل الفضل فيه لهذا النصح النبيل والمعنى الشريف والدعوة إلى إثارة العدل في جميع الأحوال، من غضب وسكون، وحب وشنآن، وإذا لم يكن للدكتور زكي مبارك بد من اعتبار ذلك أيضاً فإنه لا يكون بيننا وبينه فرق فيما ندعو إليه من ذلك الإصلاح، ولا يكون له حق في تلك الحملات القاسية التي تقف عقبة في سبيل غايتنا جميعاً.

هذا وإذا كانت اقتصررت في أول هذا المقال على موقف للدكتور زكي مبارك من كتاب (في الشعر الجاهلي) فلأنني أحببت الترفق به، ولم أشأ أن أذكره بمواقف له جارى فيها أستاذه في الجناية على الأدب الجاهلي، وذهب إلى الشك في صحته كما ذهب إليه قبله، وتلك هي الجناية على الأدب الجاهلي حقاً، لا ما ذهبنا إليه من ذلك الإصلاح، والله الهادي إلى الصواب.

تحريف معنى بيت بالنحو

- ١

وعجيب أن يُحرّف معنى بيت بالنحو وهو لم يوضع إلا لصون اللسان عن الخطأ في الكلام، ليصح المعنى ويستقيم الفهم، وهذا البيت الذي حرف النحو معناه هو قول الشاعر:

لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى ... فما انقادت الآمال إلا لصابر
ف(أو) في البيت من النواصب التي تنصب الفعل المضارع بنفسها عند الكوفيين، وب(أن) مضمرة عند البصريين، وهي في البيت بمعنى إلى، وعلى هذا يكون معنى البيت: ليكون منى استسهال للصعب إلى إدراك المنى، لأن الآمال لا تنقاد إلا لمن يصبر على تحمل الصعاب في سبيلها، فهناك صعاب يستسهلها أولاً؛ ثم يكون بعدها إدراك المنى، ويجتمع في ذلك الأمران اجتماع السبب والمسبب؛ ولكن علماء النحو لا يرضون إلا أن تكون (أو) عاطفة مع كونها ناصبة، ويجعلون المعطوف المصدر المنسبك من الفعل المنصوب بها، ويجعلون المعطوف عليه مصدراً متصيذاً من الكلام السابق عليها، ويكون تقدير البيت على ذلك العطف الذي يتكلفونه: ليكون منى استسهال الصعب أو إدراك المنى، وهنا يقع التحريف في معنى البيت، لأن أو العاطفة لها معان غير معنى أو الناصبة، وقد جمع ابن مالك معاني العاطفة في قوله:

خَيْرٌ أَبْحَ قَسِمٌ بَأُو وَأَبْهَمٌ ... واشكك واضرب بها أيضاً تُمى

وربما عاقبت الواو إذا ... لم يُلف ذو النطق للبس منفذا

أما أو الناصبة فتكون بمعنى إلى أو إلا، وكلاهما ليس من من معاني أو العاطفة، ولهذا كان تقدير البيت على العطف تحريفاً لمعناه، وخروجاً به عن معنى إلى [غير] المقصودة منه.

- ٢

فهم صديقي الأستاذ الفاضل إبراهيم علي أبو الخشب أن ما ذكرته في تحريف معنى بيت بالنحو يدخل فيما يؤثر عن علمائنا (إن نكت النحو كالورد تشم ولا تُدعك) والحقيقة أن ما ذكرته في ذلك من صميم النحو وليس من نكته.

وأما الذي ذكره من أن أو المتمحضة للعطف وأو الناصبة، فلم يأت فيه بجديد في المسألة، ونحن حين نجري قول الشاعر: (لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى) على معنى: ليكون مني استسهال للصعب أو إدراك للمنى، نكون قد خرجنا بأو الناصبة إلى أو المتمحضة للعطف، وقد اعترفت أيها الأستاذ الفاضل بأن أو المتمحضة للعطف لها معانٍ غير معاني أو الناصبة، فكيف تحمل إحداهما معنى الأخرى؟

وليس بحق ما ذكرته من أن المعنى في البيت على محض العطف، وأن معناه ليكون مني استسهال للصعب وإدراك للمعنى، لأن هذا يجعل ما بعد أو داخلاً في حكم ما قبلها من إثبات ونفي وقسم ونحو ذلك، مع أن المضارع المنصوب بعد أو لا يدخل في حكم ما قبله بذلك الشكل، ويظهر أثر ذلك صريحاً في نحو قولك (لا أكلمك أو أرضى عنك) فأو فيه بمعنى إلى، ولا يصح تقدير العطف فيه، لأنه لا يصح تقديره على العطف (لا يكون مني كلام أو رضاً عنك) لثلا يدخل الرضا في حكم النفي مع أنه ليس بداخل فيه. وكذلك الأمر في نحو (لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى، ولأجتهدن أو أنجح) لأنه على تقدير العطف يكون كاذباً إذا استسهل الصعب ولم ينل المنى، وإذا اجتهد ولم ينجح مع أنه إذا قال (لأجتهدن أو أنجح) فاجتهد ولم ينجح، لا يكون كاذباً، على أنه ليس بعد هذا كله ما يدعو إلى جعل أو الناصبة عاطفة، وإنما ذلك تكلف يلزم البصريين وحدهم.

الواو التي حيرت النحويين

لا بد لهذا الجمود في العلم عندنا من آخر، ولا شيء يقرب نهاية هذا الجمود غير الطعنة الجريئة توجه للمتعارف بين أهله، والمجمع بينهم على صحته، لتثور بذلك ثائرتهم، وتتفتح به أذهانهم المقفلة.

وطعنتي اليوم لتلك الواو التي حيرت النحويين في نحو (إياك والشر) وغيره من صيغ التحذير، فقد حملوها ما لا تحمله من معنى العطف، وتكلفوا في حملها عليه وجوهاً تأبأها جزالة اللغة، فقال بعضهم: إن الأصل في ذلك: اتق نفسك أن تدنو من الشرِّ والشرِّ أن يدنو منك، فحذف أن والفعل وجارؤه المقدّر والجارُّ المتعلّق به من كل من المعطوف والمعطوف عليه، فصار: اتق نفسك والشر، ثم حذف الفعل والمضاف وأنيب عنه الضمير فانفصل.

وهناك تكلفات أخرى في ذلك أسهلها: أن الأصل فيه: احذر تلاقي نفسك والشرِّ، فحذف الفعل ثم المضاف الأول وأنيب عنه الثاني، فصار: نفسك والشرِّ، ثم حذف لفظ نفس وأنيب عنه الضمير فانتصب وانفصل و صار: إياك والشرِّ.

والحقيقة أن هذه الواو ليست من العطف في شيء، وأن التعليم التلقيني التقليدي هو الذي يجعلنا نصرّ إلى الآن على أنها للعطف، وأكبر دليل على أنها ليست للعطف أن صيغة التحذير قد تخلو منها فيكون معناها مع خلوها منها كمعناها مع وجودها فيها، كما قال الشاعر:

فإياك إياك المرء فإنه ... إلى الشر دعاءً وللشر جالب

وليس هذا شأن حرف العطف، وإنما هو شأن الحرف الزائد، فهذه الواو عندي زائدة لا عاطفة.

ويلي هذا عندي أن تكون أصلية عاطفة لا على معنى التشريك في الحكم، ولكن على معنى (من) الجارّة، فيكون معنى (إياك والشر) إياك من الشر، ولا غرابة في أن تأتي الواو العاطفة بمعنى من الجارة، فقد وردت عاطفة بمعنى باء الجر في نحو قولهم (أنت أعلم ومالك) أي بمالك، وهذا هو رأيي في تلك الواو أعرضه على قراء الرسالة الغراء، ليوافقوا بين الرأيين، وكم ترك الأول للآخر!

آثار من أولية الشعر في الشعر الجاهلي

- ١

ظهرت في عصرنا دعوى عريضة، يذهب أصحابها إلى إنكار صحة الشعر الجاهلي، وكان من أكبر ما قامت عليه تلك الدعوى: أن هذا الشعر على حسب ما روي لنا يخالف سنة النشوء والارتقاء، فيظهر أول ما يظهر بالغاً غاية الكمال، لا شئ ينقصه من جهة الوزن، ولا من جهة القافية، ولا من جهة اللفظ، ولا من جهة المعنى، ومثل هذا لا يمكن قبوله، لأن سنة النشوء والارتقاء من السنن الطبيعية التي لا يشدّ شيء عن حكمها، ويجب إنكار ما يأتي على خلاف مقتضاها.

فإذا قيل لهؤلاء الناس: إن هذا الشعر الجاهلي كان قبله شعر قديم لم يصل إلينا، وقد مر هذا الشعر القديم في أطوار تدرج فيها على سنة النشوء والارتقاء، حتى وصل إلى هذا الشعر الجاهلي فجرى أمره على تلك السنة أيضاً، ولم يكن فيه شذوذ عنها، يُتخذ ذريعة إلى إنكار صحته، والطعن في نسبته إلى عصره.

إذا قيل لهم هذا قالوا: أن هذا الشعر القديم حديث خرافة أيضاً، لأنه لو صح وجوده لكانت له آثار ولو قليلة في الشعر الجاهلي، ولم ينقطع أثره هكذا مرة واحدة، لأن هذا يخالف سنة النشوء والارتقاء أيضاً، فهي كما تقضي بالتدرج من غير الأصلح إلى الأصلح، تقضي ببقاء آثار قديمة فيما تتدرج إليه، لتكون شاهدة بهذا التدرج، وهي المعروفة في مذهب النشوء والارتقاء باسم الأعضاء الأثرية.

ولاشك أن هذا اعتراض له قيمته، لأنه يقوم على شاهد من العلم، فلا يقوم في وجهه إلا شاهد يعتمد على العلم كما يعتمد ويتفق مع ما يقضي به مذهب النشوء والارتقاء من سنة التدرج، ولا يكفي في إثبات ذلك الشعر القديم الإشارة إليه في مثل قول امرئ القيس:

عُوجًا على الطَّل المحيل لأننا ... نبكي الديار كما بكى ابن خدام

وقول عنتره:

هل غادرَ الشعراءُ من مُترَدِّمٍ ... أم هل عرفتَ الدارَ بعد توهُمٍ

وقول زهير:

ما أَرانا نقول إلا مُعاراً ... أو معاداً من لفظنا مَكْرُوراً

لأنه لا قيمة لهذه النصوص إذا لم يوجد في الشعر الجاهلي آثار من ذلك الشعر القديم تشهد بوجوده، وتبين بعضاً من حاله قبل أن يصل إلى طور الشعر الجاهلي، لأنه لا يعقل أن يطفر الشعراء كلهم إلى هذا الطور كما طفر مهلهل وامرؤ القيس وغيرهما من القدماء، ولا يوجد بينهم متخلفون قد تشبثوا بشيء مما كان عليه الشعر قبل هذا الطور.

فذلك الشعر القديم لا بد أنه لم يكن مستقيم الوزن، ولم يكن يجري على هذه البحور التي يجري عليها الشعر الجاهلي، فأين أثر ذلك في هذا الشعر؟ وهو أيضاً لا بد أن يكون مضطرب القافية، لا يجري فيها على سنن مطرد، ولا يتأنق فيها كما تأنق الشعراء الجاهليون، فأين اثر ذلك في شعرهم؟ فإذا كان ذلك الشعر قد وجد حقاً، فإنه لا بد أن يبقى اثر من فساد وزنه وقافيته في الشعر الجاهلي، حتى يكون دليلاً ناطقاً بأنه درج على سنة الدرج، ويكون لوجوده فيه دلالة الأعضاء الأثرية على أصلها، وهي دلالة لا تقبل شكاً، ولا يمكن أن يجادل فيها أولئك الذين ينكرون صحة الشعر الجاهلي.

وقد عثرت على بعض من هذه الآثار في هذه الأيام، ولا أنكر أنها في كتب متداولة بين الناس، ولكنهم يرون عليها ولا يعرفون قيمة دلالتها، ولا يلتفتون إلى أنها آثار من ذلك الشعر القديم الذي انطوى عنا خبره، ولا يدركون أن منزلتها في الدلالة على ذلك الشعر، كمنزلة تلك الآثار المطوية في بطون الأرض، في دلالتها على تاريخ آباءنا الأقدمين.

وممن وجد في شعره بعض هذه الآثار عبيد بن الأبرص، وهو شاعر قديم معاصر لمهلهل وامرؤ القيس، وقد روي صاحب الأغاني عن محمد بن سلام أنه قال:

عبيد بن الأبرص قديم الذكر، عظيم الشهرة، وشعره مضطرب ذاهب لا أعرف له إلا قوله:

أفقرَ من أهله مَلْحوبُ

ولا أدري له ما بعد ذلك؟

وهذه القصيدة التي ذكرها ابن سلام أشهر قصائد عبيد ابن الأبرص، ولكنها مع هذا مضطربة الوزن، مختلة القافية، ولا يزال علماء العروض مختلفين في أمرها، فمن قائل أنها من البسيط، ومن قائل أنها من الرجز، ومن قائل أنها خليط منهما، وذلك أنك تراه يقول في مطلعها:

أفقر من أهله ملحوبٌ ... فالتُّطَيَّباتُ فالدُّنُوبُ

وهذا من مخلع البسيط، ثم تراه يقول:

أفلحُ بما شئتُ فقد يُدركُ بالضـ ... عَفٍ وقد يُخدَعُ الأريبُ

وشطره الأول من الرجز، وشطره الثاني من مخلع البسيط.

ثم يقول بعد هذا في اختلال وزن واضطراب قافية:

لا يعظ الناسُ من لا يعظ الدَّ ... هُرُّ ولا ينفع التُّلييبُ

إلا سَحِيَّاتُ ما لقلوبٍ ... وكم يصيرنَّ شائنا حبيبُ

وقد ذكر ابن رشيق أن هذه القصيدة كادت تكون كلاماً غير موزون بعلّة ولا غيرها، حتى قال بعض الناس: أنها خطبة ارتجلها، فاترن له أكثرها.

والحق عندي أن هذه القصيدة تمثل أولية الشعر العربي خير تمثيل، وتبين أنه لم يكن له أوزان محدودة يتقيد بها، ولا بحور متميزة لا يتعددها، ولا تجري فيه الحركات والسكنات على لحن مطرد، لا يتغير ولا يتبدل في القصيدة الواحدة، وإن عبيداً في هذا يمثل بين شعراء عصره حال الشاعر المتخلف، لأنه لم يتهياً له من أسباب النهوض ما تهياً لهم، فجرى في شعره مجراه الأول، ولم يعبأ بما تقيد به شعراء عصره في أمر الوزن.

ومما يروى لعبيد أيضاً من الشعر المختل الوزن قوله:

هي الخمر تكني الطَّلَا ... كما الذئب يكنى أبا جعده

ومما وقع من هذا الشعر قول علقمة الفحل، وهو شاعر قديم:

دافعت عنه بشعري إذا ... كان في الغد أجحد

فكان فيه ما أتاك وفي ... تسعين أسرى مقرنين في صفد

دافع قومي في الكسر إذ ... طار بإظهار الطبابة وقد

فأصبحوا عند جفنة في الأغـ ... لال منهم والحديد عقد

إذ مجنب في المجنين وفي ... النكهة عن باد ورشد

فهذه القطعة مما أدخل في جملة شعر علقمة، وهي مختلة الوزن حتى قال بعضهم: إنها ليست بشعر

وأما القافية فإنها لدقتها كانت أحكامها تخفي على كثير من الشعراء الجاهلين، فبقي فيها كثير من آثار أولية الشعر كالإقواء والسناد وغيرهما من عيوب القافية، حتى قيل: أن الإقواء كان مذهب العرب في شعرهم، ومن ذلك قول امرئ القيس:

أحنظُلُ لو حاميتُمُ وصبرتُمُ ... لأثنتُ خيراً صالحاً ولأرضاني
ثياب بني عوف طهارى نقيّة ... وأوجههم عند المشاهد غرانُ
عُوَيْرٌ ومن مثل العوير ورهه ... وأسعدَ في ليل البلابل صفوانُ
فقد أصبحوا والله أصفاهم به ... أبرّ بأيمان وأوفى بجيرانِ
وكذلك كان النابغة الذبياني يقوى في شعره - وهو من متأخري شعراء
العصر الجاهلي - وكان لا يعرف أن الإقواء من عيوب القافية، ومن إقوائه
قوله في داليتيه:

أمن مية رائحٍ أو مُعتدٍ ... عجلانَ ذا زادٍ وغير مُزودٍ
زعم البوارحُ أن رحلتنا غداً ... وبذاك خيرنا الغرابُ الأسودُ
وقوله أيضاً:

سقط النضيفُ ولم ترد إسقاطه ... فتناولته واتقتنا باليدِ
بُمخَضِّبٍ رخص كأن بنانه ... عَنَّمُ يكاد من اللطافة يُعقدُ
فلما ظهر الإسلام نهض العرب ورق وجدانهم، ولطف ذوقهم، فعرفوا
هذه العيوب وتجنبوها، وافتخروا بذلك على الشعراء قبلهم، كما قال ذو
الرمّة:

وشعرٍ قد أرقتُ له طريفٍ ... أجانبه المُسَانِدَ والمحالاً

وقال جرير:

فلا إقواء إذ مرسَ القوافي ... بأفواه الرواة ولا سِنَادا
وبهذا استقامت قوافي الشعر، واتسقت أوزانه، بعد أن مر في تلك
الاطوار، ولم يشذ في ذلك عن سنة النشوء والارتقاء.

قرأت ما كتبه الأستاذ الفاضل عبد العظيم قناوي في العدد (٤٥٠) من مجلة (الرسالة) الغراء تعقيماً على مقالي (آثار من أولية الشعر في الشعر الجاهلي) فوجدته يرى أن اضطراب قصيدة عبيد في عصر بلغ فيه الشعر آية الجودة لا يتخذ دليلاً على سنة النشوء والارتقاء؛ مع أن وجود هذه القصيدة في العصر الجاهلي كوجود الأعضاء الأثرية في الإنسان الآن؛ فإذا كانت هذه الأعضاء تتخذ دليلاً على سنة النشوء والارتقاء في الإنسان مع بلوغه آية الجودة في الخلق، فكيف لا تتخذ هذه القصيدة في الشعر الجاهلي دليلاً على سنة النشوء والارتقاء؟ ولا يمنع من ذلك بلوغه آية الجودة التي يذكرها الأستاذ، وإن كان كثير من الباحثين يرى فيه كثيراً من النقص، ويرى أن تقليد ذلك النقص فيه هو السبب في تأخر الشعر العربي الآن.

وقد ذكر الأستاذ أن عبيداً لم يكن شاعراً بسليقته، وإن اضطراب شعره يرجع إلى هذه الناحية فيه، وهذا قد أشرت إليه في مقالي حين جعلته من الشعراء المتخلفين في عصرهم، وهم الذين يتشبثون بآثار الماضي، ولا يجارون شعراء الطليعة المجددين ولا يتأثرون بابتكارهم وتجديدهم.

أما قياس قصيدة عبيد (أقفر من أهله ملحوب) على محاولات المبتدئين في عصرنا فقياس غير ناهض، لأن قصيدة عبيد معدودة من عيون الشعر العربي، ولم يؤخذ عليها إلا اضطراب الوزن والقافية، ولم يكن إلا بعد أن استقر أمر الوزن في الشعر، وجرى على سنة مطردة لا يشذ أحد عنها، أما في عصر عبيد فلم يؤخذ عليها شيء من ذلك، بل كانت تعدّ فيه آية من آيات الشعر العربي، وهذا يدل على أن مسألة الوزن لم يكن ينظر إليها في هذا العصر كما نظر إليها بعد، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بقرب عهده من عصر كان الوزن لا يراعى فيه مراعاة دقيقة، وكان الشعر فيه أشبه شيء بما نسميه الآن الشعر المنشور. ولعل الأستاذ قناوي يقتنع بعد هذا برأيي في قصيدة عبيد.

وقد ظهر رد آخر على رأيي في قصيدة عبيد للأستاذ الفاضل محمود عزت عرفة في العدد (٥٤٦) من مجلة الرسالة، وهو ينظر إلى تلك القصيدة نظراً يختلف إلى حد بعيد عن الرد السابق، فيبرئها من كل عيب، ويرفع من شأن

عبيد في مغالاة ظاهرة، مع أنني لم أظن في قصيدته إلا من جهة الوزن، وهذا لا يحيط قدرها من جهة اللفظ والمعنى، وعيب الوزن فيها معروف لدى جمهور العلماء، ولم يأت الأستاذ عرفة في نقضه بشيء، وقد ذكر أن بيت عبيد المختل الوزن صحته:

وقالوا هي الخمر تكنى الطلا ... كما الذئب يكنى أبا جعده
ولكن هذه الرواية غير متفق عليها، ومن الجائز أن تكون محاولة من بعض الرواة لتصحيح وزن البيت، على أن الأستاذ عرفة يكاد يتفق معي في أن قصيدة عبيد يجوز أن تكون على وزن أو أوزان هجرتها العرب في أواخر جاهليتها.

ومما ألاحظه على كلا الردين أنهما لم يتعرضا لرأيي في الإقواء ونحوه من عيوب القافية، والأمر عندي لا يقف في هذه الآثار عند الحد الذي ذكرت، بل يتعداه إلى ما حذفه الخليل عند تدوين العروض من الأوزان الشاذة، فلا شك عندي في أن هذه الأوزان كانت تمثل كثيراً من أولية الشعر، وأنها لو وصلت إلينا لعلمنا منها ما له قيمة كبيرة عن حال هذه الأولية المجهولة.

کتاب قرظها

في مدى استعمال الحقوق الزوجية وما تتقيد به في الشريعة الإسلامية والقانون المصري الحديث

أهدى إلي صديقي الدكتور السعيد مصطفى السعيد وكيل النائب العمومي بناية الاستئناف كتابه القيم (في مدى استعمال حقوق الزوجية وما تتقيد به في الشريعة الإسلامية والقانون المصري الحديث) وهو رسالته التي نال بها عن جدارة إجازة الدكتوراه في القانون.

وقد اقتضت هذه الرسالة منه أن يراجع في موضوعها كتب الفقه في مذاهب أهل السنة، وأهل الظاهر والشيعة، وكتب الأصول والتفسير وغيرها مما يتصل بموضوع رسالته، إلى مراجع أخرى باللغتين الفرنسية والإنجليزية وهكذا دفع الدكتور السعيد بفكره المثقف بثقافته العصرية في متوننا الأزهرية وشروحها وحواشيها فخرج منها بتلك الدرّة الغالية التي جمعت بين نبل القديم وجمال الحديث، في حسن اجتهاد، ودقة نظر، واستيعاب بحث، وتقليب للمسألة على كل وجوهها حتى يقتلها بحثاً من جميع نواحيها الشرعية والقانونية، وهذا إلى استيفاء ما يجب في حسن التأليف من انسجام العبارة ومثانة الأسلوب، وسلامة اللفظ، وحسن الترتيب والتقسيم.

وإنها لقوة ذكاء عجيبة يكفي في تقديرها شهادة أستاذ الجليل الشيخ أحمد إبراهيم وكيل كلية الحقوق فيما قدم به لرسالته، إذ يقول في ذلك: (وما أشد ما كان موفقاً لفهم نصوص الفقهاء في كتب جميع المذاهب المختلفة المطولة مع غرابة تعبيراتها عن أمثاله لعدم إلفه إياها!)

ولم يتقيد المؤلف في رسالته بمذهب معين من المذاهب المتعددة في الشريعة الإسلامية، بل بحث موضوعه في المذاهب المختلفة بقدر ما وسعه جهده، على اعتبار أن هذه المذاهب وإن اختلف بعضها عن بعض في شيء من التفاصيل فأساسها واحد، وغايتها متفقة، وقد كان جهده في ذلك غاية الجهد، وما أظن أحداً يتصدى لموضوعه فيأتي بأوفى مما أتى به فيه، وإني لا أكاد أملك نفسي من السرور حين أجده تنتهي به دراسته لموضوعه إلى هذه الغاية التي لو عمل في سبيلها نظراؤه في كلية الحقوق لكان لنا قضاء مستقل وقانون خاص بناهي به غيرنا من الشعوب.

ولندع المؤلف يحدثنا عن هذه الغاية التي وصل إليها في دراسته، قال: (وقد تبين لنا أن تقييد الحقوق الفردية في الشريعة الإسلامية كان أوسع مجالاً وأبلغ أثراً مما يحاول الفقه الحديث بنظرية سوء استعمال الحق، وإن هذه النظرية الناشئة لم تبلغ ما بلغته مثيلتها في الفقه الإسلامي منذ مئات السنين؛ وهذا طبيعي، فإن النظرية التي تقرب أحكام القانون لقواعد الأخلاق - وكثيراً ما عمل فقهاء القانون الحديث على الفصل بينهما - يتسع لها المجال في تشريع أساسه الدين، وهو يأمر بالعمل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى).

ثم قال: (ويجدر بنا أن نختتم بحثنا بالإشارة إلى أننا أغنياء بفقهنا عن أن نستعين بغيره من مستحدثات القوانين. وإن الشريعة الإسلامية التي وسعت العالم الإسلامي في أزهى عصوره وقضت حاجة بلادنا من التشريع مئات السنين، لا تقصر عن أن تكون أصلح مصدر للمشروع يأخذ منه أحكام قانون مدني موحد).

وليعذرني القراء بعد هذا إذا أنا سلكت في كتابتي عن هذه الرسالة سبيل التقرُّب، فإن مؤلفها على ما بلغ فيها من البسط لم يدع فيها مجالاً للانتقاد ولا محلاً للمؤاخذه، اللهم إلا ما ذكره في صفحة - ١٤٦ - من انتقاد تفسير الأستاذ الإمام لقوله تعالى (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا) أي أقرب من عدم الجور والظلم، وقد جعل البعد من الجور سبباً في هذا التشريع، فانتقده المؤلف بأن تأويل آية التعدد يؤدي إلى اعتبار التعدد مباحاً في الأصل، ويكون البعد من الجور قيداً لهذا الحق الأصيل، والقيد لا يكون سبباً في تشريع الحق الذي يتقيد به، فإنه يمكن أن يحمل كلام الأستاذ الإمام على تشريع الاقتصار على واحدة عند خوف الجور، لا على تشريع التعدد الذي اعتبر البعد من الجور قيداً له.

هذا وقد استفدت من قراءة هذه الرسالة أمراً أحب أن أنبه إخواننا الأزهريين إليه ليأخذوا له عدته، فقد رأيت بعد قراءة هذه الرسالة أنا سائرون إلى فتح باب الاجتهاد بخطى سريعة، وأن الأستاذ الجليل الشيخ أحمد إبراهيم إذا ظفر بعدد من التلاميذ النبهاء مثل ما ظفر بتلميذه النابه المجتهد صاحب هذه الرسالة، فإنه سيسبقنا بتلاميذه إلى فتح هذا الباب المغلق، ولا يدري إلا الله ماذا يكون إذا تم فتح هذا الباب على يد غيرنا، فلنفكر ولنتدبر.

نظام الطلاق في الإسلام

تأليف الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر

رأت وزارة الحقانية في هذه الأيام أن تسير في إصلاح أحكام الأصول الشخصية، فنشرت على رجال القضاء الشرعي وغيرهم كتاباً في ١٣ نوفمبر سنة ١٩٣٥م تدعو من شاء منهم أن يقترح ما يراه من أحكام المذاهب الأخرى سبباً للتخفيف عن الناس، ورفع الحرج عنهم.

فكان الأستاذ الجليل، والعالم المجتهد، الشيخ أحمد محمد شاكر القاضي الشرعي، وأبو الأشبال أيضاً، حفظه الله لهم وحفظهم له، أول من بادر إلى إجابة هذه الدعوة، ولا غرو فالولد سر أبيه، ونشاطه من نشاطه، وإذا كان في الأزهر والمعاهد الدينية الآن شيء من النشاط، فهي مدينة فيه لوالد الأستاذ أبي الأشبال الأستاذ الكبير الشيخ محمد شاكر شيخ معهد الإسكندرية ووكيل الجامع الأزهر، والعضو الآن في هيئة كبار العلماء، فهو منشئ النظام الحاضر بالمعاهد، وهو باعث هذا النشاط الموجود الآن فيها.

وإذا قلت عن الأستاذ أبي الأشبال (العالم المجتهد) فذلك هو ما يستحقه بطريقته في تأليف هذا الكتاب، إذ سار فيه على طريق السلف الصالح من الرجوع في استنباط الأحكام إلى كتاب الله تعالى وسنة رسول صلى الله عليه وسلم، ولا يعول في ذلك على أقوال أئمة المذاهب كما يعول عليها غيره، ولا يتعداها إلى النظر الصائب الخالي عن التعصب في كتاب أو سنة.

وهو مرة يأخذ بأحد أقوال الأئمة الأربعة إذا وجدته متفقاً مع كتاب الله وسنة رسوله، ومرة يأخذ بقول الشيعة أو غيرهم إذا كان متفقاً عنده مع ذلك، كما ذهب إلى الأخذ بقول الشيعة في وجوب الإشهاد على الطلاق لقوله تعالى: (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف أو فارقوهن بأشهاد ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله) فالظاهر من سياق الآية أن قوله (وأشهدوا) راجع إلى الطلاق وإلى الرجعة معاً، وهو قول ابن عباس، فقد روى عنه الطبري في التفسير: إن أراد مراجعتها قبل أن تنقضي عدتها أشهد رجلين كما قال الله (وأشهدوا ذوي عدل منكم) عند الطلاق وعند المراجعة، وهو قول عطاء أيضاً: فقد روى عبد الرزاق وعبد بن

حُميد قال: النكاح بالشهود والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود، نقله السيوطي في الدر المنثور.

وقد اختار الأستاذ أبو الأشبال بطلان الرجعة إذا قصد بها الرجل المضارة، لقوله تعالى: (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً) وقوله (لا تمسكوهن ضراراً لعتدوا) وإذا كان للمرأة أن تطلب الطلاق للمضارة، فأولى أن يكون لها الحق في طلب الحكم بإبطال الرجعة للمضارة أيضاً.

ولكنه كما ترى ترك ذلك لنظر المحاكم، ولا يخفى أن هذا يجبر إلى منازعات لا طائل تحتها، والأولى من هذا أن تكون الرجعة برضا المرأة، لأنها إذا لم تكن برضاها فالمضارة حاصلة قطعاً، وإذا كانت تستأمر في النكاح، فلتستأمر في الرجعة أيضاً.

ومما ذهب إليه الأستاذ أبو الأشبال أن الطلاق الثلاث الذي اختلف في أنه يقع ثلاثاً أو طلقة واحدة إنما هو أن يطلق الرجل امرأته مرة، ثم يطلقها مرة ثانية في عدتها، ثم يطلقها مرة ثالثة فيها، سواء أكان ذلك في مجلس واحد أم في مجالس متعددة، أما الطلاق بلفظ الثلاث فليس هو محل ذلك الخلاف، وإنما يقع واحدة قطعاً، لأن قول القائل (أنت طالق) يوجد به حين القول حقيقة معنوية واقعية هي الطلاق، ووصفه بعد ذلك هذا الفعل بالعدد (مرتين أو ثلاثاً) وصف باطل غير صحيح، لأن الذي تحقق بقوله (أنت طالق) مرة واحدة لا مرتين ولا ثلاث، ولا يتحقق ذلك إلا بنطق ثان أو ثالث كسابقهما. وهذا مذهب له خطورته لولا أن العمل الآن على أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع طلقة واحدة، فلندع ذلك الماضي إلى رحمة الله، ولنفكر في حاضرنا وحده.

هذا وكتاب الأستاذ أبي الأشبال جدير بإقبال المسلمين عامة، وطلاب العلوم الدينية خاصة، لينتفعوا بما فيه من فقه صحيح، واجتهاد نافع، واطلاع واسع.

هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام
تأليف الشيخ يوسف البديعي قاضي الموصل (١٠٧٣هـ)
نشره وعلق عليه الأستاذ محمود مصطفى

أهدي إلى زميلي الأستاذ محمود مصطفى كتاب (هبة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام) من تأليف الشيخ يوسف البديعي قاضي الموصل المتوفى سنة ١٠٧٣هـ، وهو كتاب عثر عليه الأستاذ محمود مصطفى المدرس بكلية اللغة العربية من كليات الجامع الأزهر في محفوظات دار الكتب المصرية، فأعجبه منه جريه على طريقة القدماء في دراسة الأدب من التنقل بالقارئ من خبر مستطرف، إلى معنى مستطرف، وإلى فكاهة بارعة، إلى حكمة رائعة.

فمدار الكلام عنده على أبي تمام، ولكنه إذا ذكر قوة حفظه عرض لكثير ممن عرفوه بهذه المنقبة، فروى من أخبارهم ما يروي صدى المتأدب؛ وإذا ذكر مدحه لأحمد بن أبي دؤاد مثلاً عرج على حياة هذا الممدوح، فجلالها للقارئ بما لا يترك في نفسه من حاجة؛ وإذا مر بمعنى له تناوله الشعراء سرد من أقوالهم فيه ما يشبع نهمة النهم من طلاب الأدب، وهكذا جرى في كتابه من أوله إلى أن فرغ منه.

وهذا عمل يثير الإعجاب حقيقة من عالم في هذا القرن الحادي عشر من القرون الهجرية، وهو من القرون التي طغت العامية فيها على العربية، وأصبح العلماء لا يحسنون فيها التأليف بالعربية الفصيحة، فكيف بهذا النوع من التأليف في الأدب والموازنة والنقد؟ ومؤرخو الآداب العربية يكادون ينسون الشيخ يوسف البديعي وأدبه في وسط تلك الظلمة القادمة، التي غطت على الأدب العربي في تلك القرون المظلمة.

فكم أحسن الأستاذ محمود مصطفى بلفت الأذهان إلى أدب الشيخ يوسف البديعي، حتى لا تطغي عليه تلك الظلمة، ولا ينسى مؤرخو الآداب عمله في وقت لم يكن لغيره عمل يذكر فيه.

وكم أحسن في تعليقاته على هذا الكتاب إذ تابع مؤلفه في طريقته! فعرف قارئه بالرجال الذين عرض لذكرهم ولم يعرض للتعريف بهم، وشرح ما وقع

فيه من أشعار أبي تمام وغيره، ولم يكن المؤلف يعني إلا بشرح القليل منها، لأنه لم يؤلف كتابه لذلك وإنما ألفه لتلك الأغراض السابقة.

وللأستاذ محمود مصطفى في شرحه طريقة تليق بوظيفته الجامعية، فهو يُعني فيه بشرح المعاني الأصلية للكلمات وما خرجت إليه من مجاز أو كناية، ثم يستخرج من ذلك معنى البيت وينقده إذا رأى أبا تمام قد خرج به عن الجادة، فتكلف في الصنعة، أو ركب الشطط في مجازاته؛ وقد يجعل من نقده إطراره إذا جمع موجبات الحسن في شعره، وهي كثيرة فيه، ولم يفته مع هذا أن ينقل من آراء الأقدمين الذين نظروا في شعر أبي تمام من الآمدي والجرجاني وغيرهما، ثم يعقب على ذلك برأيه فيوافقهم تارة فيما رأوه في شعره، ويخالفهم تارة أخرى فيه.

وقد جلونا بهذا كتاب هبة الأيام للقراء، وعرفناهم قيمة عمل الأستاذ محمود مصطفى فيه، وأدينا بذلك حقه علينا كأثر من أحسن الآثار الأدبية، وبقي لنا عليه أشياء أردنا للزمالة ألا نعرض لها، وأراد الأستاذ محمود إلا أن نطلق لقلمنا العنان مقرظين أو ناقدين، وإنما نكتفي عما عندنا بهذين النقيدين. فالأستاذ محمود في قول أبي تمام:

وإذا مشت تركت بصدرك ضعف ما ... مجليها من كثرة الوسواس
يرى فيه استخداماً طريفاً حسناً، لأن أمثله قليلة في العربية، والاستخدام عنده في أن الوسواس يطلق على صوت الحلي، وعلى حديث النفس بما لا خير فيه، وقد أراد المعنى الأول في كلمة الوسواس الظاهرة في البيت، وأراد الثاني في الموصوف المحذوف في قوله (ضعف ما)، ولا شك أن هذا ليس من الاستخدام في شيء، وليرجع الأستاذ إلى تعريف الاستخدام وأمثله في كتب البلاغة، فسيرى أن هذا لا يشمل تعريفه، ولا يشابه أمثله.

وكذلك نخالف الأستاذ محموداً فيما صنعه في قول أبي تمام:

أزرين بالمرْدِ الغطارف بُدْنًا ... غيداً ألفتهمُ زماناً غيداً

إذ يريد أبو تمام أن يفضل الجميلات من النساء على أرباب الجمال من أولئك الغلمان الذين افتتن بهم الشعراء، وتغزلوا بجمالهم في عصره وقبل عصره، فلا يرضي هذا صاحبنا، ويقول: إنه لم يؤلف أن يقال: إن المرأة الجميلة

تزري بالرجل الجميل، مع أن أبا تمام لم يعن في شعره هذا، وإنما عنى أولئك
الغلمان الذين غطى التغزل بهم على التغزل بالنساء في ذلك العصر، ثم يختار
الأستاذ أن يقال إن مرداً جمع مرداء، وإن غطاريف جمع غطريفة، وإن لم يرد
ذلك في اللغة، فيكون خطأ من أبي تمام فيها، ولا أدري كيف نحمله هذا
الخطأ؟ ومعناه على ما تعطيه ألفاظه في حدودها اللغوية واضح لا شيء فيه،
ولله العصمة وحده.

شعر الطبيعة في الأدب العربي (كتاب للدكتور سيد نوفل)

أظهرت مكتبة الحانجي بمصر كتاب شعر الطبيعة في الأدب العربي للدكتور الفاضل والعالم الأديب سيد نوفل، وهو الرسالة التي نال بها درجة الدكتوراه برتبة جيد جداً من جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٤٤م.

وقد كان الأدب العربي في حاجة إلى هذا الكتاب الذي عني بتاريخ شعر الطبيعة منذ ظهوره في شعر امرئ القيس كفن قائم بذاته من فنون الشعر، متأثراً بالبيئة التي ظهر فيها امرؤ القيس، معبراً في وصفه لها شعور صادق بأثرها في نفس الشاعر، وحب لها يصل إلى درجة التدله والفناء فيها، ويجعل ذلك النوع من الشعر هو الغرض الأهم من القصيد، وماعداه من الأغراض كالنسيب يؤخذ على انه وسيلة له، وكان مظهره في الوقوف على الأطلال ووصفها والبكاء عليها، ووصف مشاهد الصحراء العربية من نوق وأفراس وجبال ورياح وسحب ورعود وبروق وما إلى ذلك من مشاهدتها، وهذا هو الدور الأول لشعر الطبيعة في الأدب العربي.

ويأتي بعده الدور الثاني، وهو دور التقليد في شعر المرقش ومن سلك طريقته، وفي شعر أوس بن حجر ومن سلك طريقته، وفي شعر طرفة ومن إليه من بعض الشعراء الذين تحرروا من قيود التقليد بعض التحرر، وفي هذا الدور حذا أولئك الشعراء في وصف الطبيعة في شعرهم حذو امرئ القيس، ولكنهم جعلوه وسيلة لغيره من الأغراض، لأن وصف الطبيعة لم يكن يعينهم في الشعر كامرئ القيس، وإنما كان يعينهم غرض المدح وما إليه من الأغراض التي دعاهم إليها التكسب بالشعر.

ثم يأتي بعد ذلك الدور الثالث، وهو دور الجمود في صدر الإسلام، وعهد الخلفاء الراشدين، وعهد بني أمية، لأن شعراء هذه العهود جمدوا فيها التراث الجاهلي في وصف الأطلال وما إليها من المشاهد البدوية، ولم يؤثر ذلك الانقلاب العظيم الذي أحدثه الإسلام في تاريخهم، ونقلوا به من أمة بدوية إلى أمة حضرية، وشاهدوا فيه من آثار الممالك المفتوحة ما لم يشاهدوه

في باديتهم، وقد وجههم الإسلام إلى النظر في الطبيعة فلم يتوجهوا، ولم يجددوا في الشعر ما يلائم ذلك التجديد الديني، وقد قامت في ذلك الدور حركة للإحياء في رجز العجاج وغيره من الرجاز، وفي قصيد الراعي وتلميذه ذي الرمة.

ثم يأتي بعد ذلك الدور الرابع، وهو دور الانتقال في شعر أبي نواس وأبي الرومي والبحتري وابن المعتز وقد امتاز هذا الدور بالمنازعات التي قامت فيه بين القديم والجديد، وثورة أبي نواس على الجمود في الشعر على وصف الطلول، والوقوف على الدمن، وما إلى ذلك مما لا يتأثر به الشاعر في حاضره، ولا يحيط به بيئته، وكان لذلك أثره فيما أخذ به هو وغيره من وصف مشاهد الحضارة العباسية، في قصورها ومجالس لهوها، وما إلى ذلك مما جد فيها، ولكن الشعراء كانوا يترددون في ذلك بين القديم والجديد، ولم يمكنهم أن يتخلصوا فيه كل التخلص من التأثر بالقدماء.

ويأتي بعد ذلك الدور الخامس، وهو دور النهضة، وقد انتهى القرن الثالث الهجري بغلبة الجديد، فنهض شعر الطبيعة إلى أقصى ما وصل إليه الأدب العربي، وصار له في كل إقليم طابع يمتاز به، وكان أرقى ما وصل إليه في بلاد الأندلس في شعر ابن خفاجة وغيره.

وقد آثرنا أن نلم التقسيم الذي يدل على مبلغ دقة المؤلف وتمكنه من موضوعه، لندل به على طريقة دراسته في كتاب تبلغ صفحاته سبع عشرة وثلاثمائة صفحة من القطع المتوسط، فهي دراسة دقيقة جامعة لهذا الشعر في عهوده المختلفة، وعرض حسن لنماذجه فيها، وتحليل وشرح يدل على قوة إدراك، وحسن فهم، وموازنات بين الشعراء في هذا الباب تدل على مبلغ تفاوتهم فيه، وتضع كل واحد منهم في درجته اللائقة به، ونقد بصير بمواضع النقد، وتوجيه حسن لمن يأخذ من الشعراء في هذا الباب.

ثم ماذا بعد هذا كله في ذلك الكتاب النفيس؟ هناك دراسة أيضاً لشعر الطبيعة عند الغربيين، وموازنات بينه وبين شعر الطبيعة في الأدب العربي وحسن توجيهه أيضاً إلى ما وصل إليه شعراء الغربيين في هذا الباب، لأنهم لم يقتصروا فيه على وصف مظاهر الطبيعة كما اقتصر شعراؤنا، بل اتسع الأفق

عندهم في نظرتهم إلى الطبيعة، واتخاذها موضوعاً فكرياً عالياً، ينتهي بهم إلى أفكار وتصورات سامية، وفلسفات روحية تدل على كمال تفانيهم فيها، ولذلك نماذج أيضاً تؤيده، فجاء الكتاب بكل هذا جامعاً في بابه، لا يستغني عنه أديب في مكتبته.

في القصة والمقامة

أهدى إليّ الأستاذ الفاضل محمد جميل سلطان الدكتور في الآداب وعضو
المجمع اللغوي للدراسات السامية في باريس، وأستاذ الأدب العربي في تجهيزي
دمشق الرسميين وفي الكلية الشرعية الإسلامية، رسالته في (القصة والمقامة)
وهي رسالة صغيرة تقع في ٥٦ صفحة من القطع الصغير، وقد طبعت في
مطبعة الترقى بدمشق في هذه السنة.

وهي تتضمن بحثاً طريفاً في القصة وشروطها، وتبين كيف تدرجت القصة
حتى وصلت إلى المقامة في عصر الهمذاني والحريري وكيف اهتدى إلى هذا
بديع الزمان، وهل هو الذي اخترع فن المقامة، وما الفرق بينها وبين القصة،
وبين عمل الهمذاني وعمل الحريري فيها؟ فإذا انتهت من هذا كله في دراسة
دقيقة مستفيضة انتقلت منه إلى بيان ما طرأ على المقامة بعد الحريري، فذكرت
في هذا من تناولها من الأدباء إلى عصرنا الحاضر، وبينت حالها في ذلك من قوة
وضعف واستقامة وانحراف.

وقد ختمت ببحث طريف في المقامات عند غير العرب، بين فيه أثر هذا
الفن العربي في الأدب الفارسي والأدب السرياني والأدب العبري؛ فجاءت
بهذا كله رسالة جامعة لكل ما يتعلق بموضوعها، ولهذا نحث المشتغلين بالأدب
على اقتنائها.

هذا هو الإسلام

تأليف الأستاذ محمد عبد القادر العماوي

الكاتب الأديب الأستاذ محمد عبد القادر العماوي من شبابنا المثقف ثقافة ممتازة. وقد اتجه في كتابه هذا اتجاهات جديدة فبعد أن قدم لنا كتابه (أيامي وفلسفة الحياة). (ومحاكمة الزمن أو طه حسين) (وهل أفلست حضارة أوربا) وكتاب سادس آخر هو (مع عقلاء الإنس ومجانين الجن) بعد كل هذه الكتب التي اعتزت بها المكتبة العربية أخرج لنا هذا الكتاب بعد غيبة طويلة وأتى فيه بنظريات دينية جديدة.

فاستعرض أولاً الثورات الفكرية ولماذا كانت توجه ضد الدين، ثم حمل رجال الدين المسؤولية في ذلك فقال (إن الذي يتحمل المسؤولية وتنصب عليه كل التبعات في الانقلاب على الدين ومحاولة محوه من الوجود ووصفه بكل هذه الصفات كما رأيت، إنما هم رجال الدين أنفسهم لأنهم لم يحاولوا أن يفسروا الدين بعقلية حرة تجديدية وعلى ضوء نظام التطور والارتقاء).

ثم يلي ذلك فصل آخر هو (هل الدين لازم للبشر) وفيه تأريخ لتطور العقيدة الإلهية، نشأتها وبواعثها عند الإنسان الأول والمؤثرات التي أثرت فيها ثم تكلم عن حالة الإنسانية قبل الإسلام، وأتى بنظرية أن التطور في الديانات يسير جنباً إلى جنب مع التطور البشري، وتكلم عن مكانة الإسلام بين الديانات، بعد دراسة طويلة منطقية الديانتين السماويتين (اليهودية والمسيحية) وما جاءتا تنشدان تحقيقه من غايات تختلف عن الغايات التي جاء يحققها الإسلام. ثم ختم هذا الفصل بقوله (والخلاصة التي نستطيع أن نخرج بها من موضوع دراستنا لمكانة الإسلام بين الديانات أنه الدين الذي جاء متمشياً مع العقل في تطوره ونهضاته، وأنه الدين الذي جاء يقرر الأخلاق الإنسانية، ويعمل للكرمة البشرية التي تلزمها الحضارات والمدنيات الكبرى).

ونحن وإن كنا لا نوافق على كل تلك الآراء والنظريات التي استنتجها وأتى بها، والتي جعلها محوراً لتفكيره في هذا الكتاب لا يمكن أن نخفي إعجابنا من هذه الاتجاهات التجديدية التي اتجه إليها الأديب الشاب.

وكنا نود ألا يغلو الأستاذ العماوي عند بحثه في فصل (لماذا تأخر المسلمون في أمر عثمان بن عفان) كما غلا غيره من المؤلفين الذين تناولوا تاريخه في عصرنا ونسوا أنه في خلافته يبين لنا ما في الإسلام من استعداد لمظاهر المدنية، إذ تمت الفتوح في عصره، وانتقلت ثروة الأكاسرة والقيصرة إلى أيدي المسلمين، فلم يعد يليق بهم حياة التقشف، ولم يعد يليق بهم مظاهر البداوة، وقد كان عثمان أجدر بإنصافنا له في مظاهر المدنية الحديثة، وأن تكون خيراً له من أولئك البدو المتقشفين الذين ثاروا عليه ظلماً باسم الدين، ولم يقدرُوا ظروف خلافته ولم يعرفوا أنها كانت غير ظروف خلافة أبي بكر وعمر.

وعلى كل حال فهذا الكتاب يدل على عظيم إخلاص هذا الأستاذ لدينه كما يدل على دراسة واسعة واسعة لأحوال هذا الدين، وعناية عظيمة بالبحث عن أسباب نهوضه وانحطاطه، ليتوصل بهذا إلى الطريق الذي يعيد له مجده، وينهض به في هذا العصر.

الملك أوديب

تأليف الأستاذ توفيق الحكيم

وأخيراً تناول الأستاذ توفيق الحكيم بأسلوبه البارِع في القصة والحوار مسرحية الملك أوديب، بعد أن تناولها قبله تسعة وعشرون مؤلفاً، من سنة ١٦١٤م إلى سنة ١٩٣٩ هـ، وهي مسرحية قديمة ألفها سوفوكليس اليوناني، ليصور فيها الصراع بين الإنسان والقدر، على نحو ما كان يذهب إليه اليونان من عقيدة القدر المحتوم.

وتتلخص هذه المسرحية في أن لايوس ملك طيبة تزوج فتاة تسمى جوكاستا، وقد رزق منها طفلاً هو أوديب، فجاء إليه ترسياس العراف الذي كان يدعي الوحي من السماء، فأخبره بأن هذا الطفل إذا كبر يقتله ويستولي على ملكه، وأشار عليه بقتله وهو في المهد، فأعطاه هو وجوكاستا راعياً لهما ليقتله، فلما ذهب به ليقتله لم يطاوعه قلبه على قتل طفل بريء، فأعطاه راعياً آخر ليذهب به إلى بلده ويتخذه ولداً، فذهب به ذلك الراعي إلى بوليت ملك كورنت وزوجته ميروب، فتبناياه وربياه في قصرهما إلى أن كبر، ولكنه علم أنه لقيط، فلم تقبل نفسه أن يقيم مهما بعد علمه بذلك، ففرّ من قصرهما لبحث عن حقيقة أصله، فألقى به القدر إلى طيبة، وكان لايوس قد خرج من طيبة في حاشية له، فزحم أوديب مركبة لايوس عند مفترق الطرق بين دلف ودوليا، وقام شجار بينه وبين الحراس من الحاشية، فتغلب عليهم وقتلهم، وأصابته ضربة منه رأس لايوس فقتلته، وكان في الحاشية ذلك الراعي الذي أعطاه لايوس أوديب ليقتله، ولم ينجُ غيره من الحاشية، فأشيع أن جماعة من اللصوص خرجوا على لايوس فقتلوه، وكانت جوكاستا لا تزال في عنفوان شبابها، وكان لها أخ يسمى كريون، فجعلوه وصياً على العرش، وهنا ظهر وحش خارج أسوار طيبة له وجه امرأة وأجنحة نسر سماه أهلها أبا الهول، وكان كل من تخلف منهم خارج الأسوار بعد الغروب يلقي عليه لغزاً ليحلّه فيعجز عنه ويقتله، حتى أهلك عدداً كبيراً منهم، فاتفقوا على أن يمنحوا عرش طيبة لمن ينقذهم منه، ويزوجوه جوكاستا، وكان أوديب هو الذي أنقذهم من ذلك الوحش لأنه قدم عليه فسأله عن لغزه: ما هو الحيوان الذي يمشي في

الصباح على أربع، وفي الظهر على اثنتين، وفي المساء على ثلاث؟ فأجابه بأنه الإنسان، لانه يجبو في صغره على يديه ورجليه، وفي الكبر يستوي ماشياً على قدميه وعصاه، فأعطوا أوديب عرش طيبة وزوجوه جوكاستا وهو لا يعلم أنها أمه، كما قتل لايوس وهو لا يعلم أنه أبوه، وقد قضى معها عيشة طيبة ورزق منها بأولاد، ولكن همماً كان يثقله من جهة أصله الذي خرج من كورنت يبحث عنه، فكان يهمله أن يصل إلى معرفة حقيقة أصله، وفي معرفته القضاء على هناة عيشه هو وزوجته لأنها أمه وأولادها إخوته.

وهنا شاء القدر في قسوته أن يوصله إلى حقيقة أصله، فيسلط طاعوناً على أهل طيبة، ويعجز أوديب عن إنقاذهم منه كما أنقذهم من ذلك الوحش، فيرسل كبير الكهان كريون أخا جوكاستا إلى معبد دلف ليسأل الآلهة عما يفعلونه ليرفع غضبه عنهم، فيجيبه الإله بأن سبب هذا الغضب إثم يدنس طيبة بدم الملك لايوس، ولا مفرّ من غسل الدم بالدم، ويخبره بأن قاتله هو أوديب، ثم يسوق القدر القاسي الحوادث بعضها إثر بعض، إلى أن يبين لأوديب الحقيقة التي سعى وراءها فإذا هو قاتل أبيه لايوس وإذا هو زوج أمه جاكوستا، وإذا هو أخو أولاده منها، ويثقل وقع الحقيقة على جاكوستا فتذهب إلى حجرتها هرباً منها، ثم يجدونها تتدلى في هوائها معلقة بجبل في عنقها، وقد ماتت مختنقة به، ويراهما أوديب كذلك فيبلغ مصابه غايته، ويتنزع مشابك ثوبها الذهبية فيطعن بها عينيه لبيكيها بدموع من دم، ولا يزال الدم يسيل من عينيه إلى أن يذهبا وتنتهي بهذه الفجيعة تلك المسرحية.

وقد تصرف الأستاذ توفيق الحكيم في نقلها إلى العربية ليجعل منها مسرحية توافق البيئة العربية الإسلامية، فلا تكون محض جبرية كما كانت في أصلها اليوناني، بل يكون لسعي أوديب في الوصول إلى الحقيقة أثر في مصيرها ليكون القدر فيها وسطاً بين الجبر والاختيار، كما قال أبو حنيفة: إني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط، والله لا يكلف العباد بما يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه.

وقد أصاب الأستاذ الحكيم في توجيه مسرحية أوديب هذا التوجيه، ولكنني أخالفه في أن أوديب سوفوكليس بلغت [في] الكمال الفني أوجاً يُعد مفخرة للذهن، فهي الأعيب كهان وثنين لا يسمون إلى حقيقة القدر، لأنه أسمى من أن يقدر هذه الألاعيب من أولها إلى آخرها ليلهو بها أولئك الكهان، وينصبوا ويعزلوا بها ملوكهم، ويوقعوا المصائب على شعوبهم! وما كان أحرى الأستاذ الحكيم أن يوجه المسرحية إلى كشف هذه الألاعيب! لتوافق البيئة الإسلامية موافقة كاملة، ولتنتهي إلى تلك الفجيعة التي لا تستسيغها عقليتنا، ولا ترى في قتل أوديب لأبيه من غير عمد، ولا في زواجه بأمه من غير علم شيئاً يوجب هذا المصير المؤلم، كما لا يوجب ذلك الطاعون الذي أصاب أهل طيبة، وهذا إلى أنهم لم يكن لهم يد في ذلك القتل. وأين القدر في هذه المسرحية من القدر في أمر موسى وفرعون؟ ولعل هذه المسرحية مأخوذة من قصتهما مع الفارق الكبير بينهما، فقد أراد القدر أن يربي فرعون موسى ليقتله من أجل غاية سامية، فلما أخبر فرعون كهنته بأنه سيقتل بيد مولود إسرائيلي عمد إلى قتل كل مولود يولد لبني إسرائيل، ولكن القدر الإلهي غلبه على أمره وجعله يربي ذلك الطفل الذي سيكون هلاكه على يديه، ومع هذا لم يجعل هلاكه على يديه إلا بعد أن أعذر إليه ليكون هلاكه عقاباً له يستحقه، ولا شيء من هذا كله في مسرحية أوديب، وإنما هي الأعيب كهان جهلة يستغلون جهل الشعوب ويلعبون كما يشاء لهم جهلهم بمصيرهم.

الرائد في تاريخ الأدب العربي ونصوصه و متن اللغة

هذا كتاب جديد في تاريخ الأدب العربي أخرجه في هذه الأيام صديقاى الفاضلان الأستاذ عبده زيادة عبده، المدرس بمدرسة الخديو إسماعيل الثانوية الملكية، والأستاذ محمد السيد عامر، المدرس بمدرسة بنبا قادن الثانوية الملكية ، وهو يتألف من جزأين، أولهما: في منهاج تاريخ الأدب الأخير للسنة الثالثة بالمدارس الثانوية ومدارس المعلمين والمعلمات، وثانيهما: في منهاج تاريخ الأدب الأخير للسنة الرابعة بالمدارس الثانوية.

وقد أُلّف في منهاج الأدب للسنتين الثانويتين كتبٌ غير كتاب الأستاذين، ولكنه جاء آخرها فتداركا به ما فاتها، وامتاز عليها بأمر كثيرة، وقد قال الأستاذان في ذلك: ولسنا ننكر أن للكتاب أندا، غير أن بعضها على قيمته جاوز المنهج الجديد فعاد كتاباً للمتأدين، لا لطلاب يتقدمون الى الامتحان في موضوع بعينه، وبعضها جاء مقصوراً على فنّ واحد من فنون كتابنا هذا، وبعضها علا أسلوبه ودقّت إشاراته على الناشئين حتى ما يستطيعون في غير عناء أن يُدركوا ما يريد.

وقد عُنيا في هذا الكتاب أن يعالجا مسائل الأدب بذكر المقدمات في شيء من البسط ليخلصا الى مسائله واضحة معقولة، وأن يحللا نصوصه الأدبية من جميع نواحيها لغةً ومعنىً وإعراباً وبلاغة، إلا أن يتركا لقدر التلاميذ بعض الأبيات والجمل ليحاولوا شرحها على مثال ما فعلا، ولا يهملوا مداركهم فتشأ لا تُبنى إلا على مثال.

وقد سار الأستاذان على هذه الخطة القوية التي خطّاها لأنفسهما في كتابهما بما نعهده فيهما من علم واسع وإنشاء مهذب وترتيب محكم، فيسرا لطلاب هاتين السنتين منهاجيهما الأدبي تيسيراً، وأصبحت طلبتهم منهما فيه سهلة المنال دانية القطوف، فنحمد للأستاذين ما بذلا من جهد نقدره لهما ونترك من أجله بعض أمور نخالقهما فيها، وقد تابعا فيها غيرنا، ولكل وجهةً هو موليها.

الفهرس

٢ اهداء

٤ المقدمة

٥ ترجمة مختصرة للصعيدي

قرآنيات

١١ الحكم الأجنبي في القرآن

١٧ ادب الجدال في القرآن

٢٠ رأي في آية من آيات القرآن

٣٣ بر المخالفين في الاسلام

٤٤ نظرة جديدة في مكى السور ومدنيها

٦٠ الفن القصصي في القرآن

٦٣ لقمان الحكيم وبلعم بن باعوراء

٦٧ الفن الجميل في القرآن

٧١ رفع عيسى عليه السلام

٧٢ تحرز مفسر من التكفير في امر خطير

٧٤ وأد البنات في الجاهلية

٧٧ من اسرار غزوة بدر

٨٢ المصحف المبوب

٨٦ تجارة قريش في القرآن

٩١ الحضارات القديمة في القرآن

١٠٧ حول تراث بني اسرائيل

١٠٩ ذو القرنين هو الاسكندر

١١٥ الرواية الاسلامية حول عدد اصحاب الكهف

١١٧ سبب مجهول لاختلاف القراءات

١١٢١ الاسلام والحكمة

١٢٧ مريم ام عيسى اخوتها لهارون بنوتها لعمران

في السيرة والسنة

- ١٣٥ سورة التوبة ومؤامرة استعمارية للروم
١٤٠ الشرق والغرب قبل الاسلام وبعده
١٤٥ تحقيق جديد في نصر النبي بالرعب
١٥١ المفسرون والهجرة الى الحبشة
١٥٥ ابو هريرة
١٥٩ المسلمون بين الشرق والغرب عند ظهور الاسلام
١٦٥ النواحي الانسانية في الرسول
١٦٨ توجيه الاجتهاد النبوي في تأبير النخل
١٧٤ من أسرار السياسة النبوية في معاهدتين
١٧٩ الدعوة الى الغسلام تبليغ لا إلام
١٨٣ تعليل خاطئ ليسر الإسلام
١٩٢ الرعايا غير العبيد
١٩٥ الصديقة بنت الصديق
١٩٦ محمد في اطوار حياته
٢٠٢ الهجرة النبوية والحكم الاجني
٢٠٩ الحرب الخاطفة في الحروب النبوية
٢١٣ في غزوة حنين بين السياسة الرشيدة والتعمق في الدين
٢١٧ بين انكارين
٢٢٠ كيف تنقح الاحاديث
٢٢١ كيف استفتي العلم في اول وحي الهي
٢٢٥ موقف مجلة الازهر من النبوة والعبقرية
٢٢٦ الملجأ الاسلامي الاول في عهد النبوة

عقائديّة

- ٢٣٠ التقريب بين المذاهب ودراسة علم التوحيد
٢٤٣ مدى الوحدة السياسية بين المسلمين
٢٤٩ السعي القديم في التوحيد بين المذاهب

٢٥٣ علي بن ابي طالب والتقريب بين المذاهب
٢٥٨ الوحدة الاسلامية

فقهيات

٢٦٢ في ميدان الاجتهاد
٢٦٧ كيف يعود الاجتهاد
٢٧٢ أصول الاجتهاد
٢٨٠ الوطنية والقومية في الاسلام
٢٨٦ الرابطة الوطنية والرابطة الاسلامية
٢٩٢ رأي الاكثرية في السياسة الشرعية
٢٩٦ نظام الشورى بين الكثرة والقلة
٣٠١ سر مجهول لتحريم الخنزير
٣٠٧ أصلح المواقف في الفتن
٣١٤ الحجاب في الاسلام
٣٢٥ الحب العذري في الاسلام
٣٣٧ نعم نملك تحريم تعدد الزوجات
٣٤٣ ختان الانثى
٣٤٥ بول الصبي وبول الصبية
٤٥١ الطحال والكبد هل هما دمان

تاريخيات

٣٥٥ استقبال بعض علمائنا طلائع الحضارة الاوروبية
٣٦٠ لقب السفاح
٣٧١ التاريخ يعيد نفسه بين المسلمين واليهود
٣٧٩ الانكتيرة هم الانجليز لا الاسبان
٣٨٦ الشيخ منصور المنوفي لم يكن شيخاً للأزهر
٣٩٢ سؤال إلى علماء الآثار عن الحيا النبوي في الأزهر
٣٩٣ الى فضيلة الاستاذ المراغي
٣٩٤ قس بن ساعدة

- ٤٠٣ هل عبد الاسرائيليون ابا الهول
 ٤٠٤ سعد وسعاد ومعاقبة
 ٤٠٨ كيف تضاءل التاريخ في الازهر بعد الجبرتي
 ٤١٣ كيف بدأ الاصلاح في الازهر
 ٤١٧ اضطراب التعليم في الازهر

لغويات

- ٤٢٢ استاذ جامعي يتبنى تصحيف وراق
 ٤٢٦ بين الرافي والعقاد
 ٤٢٨ مقاييس الشعر
 ٤٣٢ هل تتكرر ما لنفي النفي
 ٤٣٤ طباعية لا طبيعية ولا طبيعية
 ٤٣٥ الفصل في نبوة المتنبى من شعره
 ٤٤٨ المبتدأ الذي لا خبر له
 ٤٥١ إحياء النحو
 ٤٥٣ المعلقات رأي جديد فيها
 ٤٦٥ بين الأستاذين
 ٤٧٢ تحريف معنى بيت في النحو
 ٤٧٤ الواو التي حيرت النحويين
 ٤٨١ آثار من أولية الشعر في الشعر الجاهلي

كتب قرظها

- ٤٨٢ استعمال الحقوق الزوجية
 ٤٨٤ نظام الطلاق في الاسلام
 ٤٨٦ هبة الايام فيما يتعلق بأبي تمام
 ٤٨٩ شعر الطبيعة في الادب العربي
 ٤٩٢ القصة والمقامة
 ٤٩٣ هذا هو الاسلام
 ٤٩٥ الملك أوديب

٤٩٨ الرائد في تاريخ الأدب العربي
٤٩٩ الفهرس